ČASOPIS ZA KULTURU I DRUŠTVENA PITANJA BEHAR GODINA XXIV • 2015. • BROJ 125 • CIJENA 40 KN

BEHAR

Edin Urjan Kukavica:

SVETA ARHITEKTURA

Duhovne osobitosti islamskog graditeljstva

Alen Žunić: Moderna i suvremena islamska arhitektura u Hrvatskoj

Vejsil Ćurćić: Osnovna i dodatna načela tradicionalne arhitekture na primjeru Ćurćića-kuće u Sarajevu

BEHAR, dvomjesečni bošnjački časopis za kulturu i društvena pitanja

Nakladnik:
Kulturno društvo Bošnjaka Hrvatske PREPOROD
Za nakladnika:
Ervin Jahić

Glavni i odgovorni urednik:
Sead BEGOVIĆ

Izvršni urednik:
Filip Mursel BEGOVIĆ

Urednik Ekonomskog podlistka:
Faris NANIĆ

Grafički urednik: **Selma KUKAVICA**

Uredništvo: **Remzija HADŽIEFENDIĆ PARIĆ, Rusmir AGAČEVIĆ, Edin Urjan KUKAVICA, Senad NANIĆ, Sena KULENOVIĆ, Azra ABADŽIĆ NAVAEY, Edib AHMETAŠEVIĆ**

Rukopisi i fotografije se ne vraćaju

Adresa:
BEHAR
KDBH "Preporod"
Ulica Grada Vukovara 235,
10000 Zagreb, Hrvatska
Telefon i fax: 00385 (0)1 483-3635
e-mail: casopisbehar@gmail.com
kdbhpreporod@kdbhpreporod.hr
web: www.behar.hr

Cijena po primjerku 40 kn, godišnja pretplata 200 kn
Cijena u BiH: 10 KM, godišnja pretplata 60 KM.

Kunski žiro-račun:
ZABA **2360000-1101441490**

Devizni žiro-račun: SWIFT ZABA HR 2X:
703000-280-3755185
(S naznakom: Preporod, za Behar)

Tisak: **Grafomark d.o.o., Zagreb**

Tiskano uz financijsku potporu iz Državnog proračuna Republike Hrvatske putem Savjeta za nacionalne manjine Republike Hrvatske
ISSN 1330-5182
Mišljenja i stavovi koje zastupaju autori nisu nužno i stavovi uredništva.

Behar je prvi slavni bošnjački list tiskan latinicom u Sarajevu godine 1900., a izlazio je sve do 1911. godine. Prvim mu je urednikom bio Safvet-beg Bašagić, a vlasnik Ademaga Mešić. Objavljivao je tekstove "za zabavu i pouku", izvorne i prijevodne književne priloge bosanske i islamske obojenosti. Beharov se sjaj nije dao integracijom pretopiti u bliske susjedne kulture, a niti preimenovati. Od 1992. godine izlazi zagrebački Behar ocijenjen "najboljim što su Bošnjaci dosad imali". On je najbolji izraz povezanosti nacionalne manjine sa životnom sredinom, dijasporom u svijetu i matičnim narodom u Bosni i Hercegovini. U desetogodišnjem razdoblju (1992.-2002.) glavni i odgovorni urednik zagrebačkog izdanja bio je književnik dr. Ibrahim Kajan, a potom ga je zamijenio dr. Muhamed Ždralović koji je tu službu obnašao do ljeta 2006. godine.

Na naslovnici: Detalj stropne kaligrafije Hazima Numanagića u Nakšibendijskoj tekiji Mejtaš, Sarajevo. Fotografija: Velija Hasanbegović

RIJEČ UREDNIKA

3 Sead Begović:
Građevine dugovječnije od života koji traje kao titraj leptirovih krila

Edin Urjan Kukavica:
GRADNJA JEDINSTVA U MNOŠTVU

5 **SVETA ARHITEKTURA**
Od kreacionističkog mita do sakralne arhitekure

18 **STVORITELJ I STVARANJE**
O spoznaji Stvarnosti

33 **KOZMOLOGIJA I ARHITEKTURA**
Od stvaranja nebesa do izgradnje harema

42 **ARHITEKTURA PORETKA**
Kozmogonija, kozmologija, kozmografija i njihovi manifestacioni oblici na zemlji

58 **POSLANICA O ARHITEKTURI I UMJETNOSTI**
Osnovna načela islama i njihove socijalne, prostorne i umjetničke implikacije

STIL ISLAMSKOG GRADITELJSTVA

84 Edin Urjan Kukavica:
ARHITEKTURA PO MJERI ČOVJEKA
Osnovne karakteristike islamske stambene izgradnje u usporedbi sa savremenom arhitekturom

88 Alen Žunić:
MODERNA I SUVREMENA ISLAMSKA ARHITEKTURA U HRVATSKOJ

100 Vejsil Ćurćić:
OSNOVNA I DODATNA NAČELA TRADICIONALNE ARHITEKTURE NA PRIMJERU ĆURĆIĆA-KUĆE U SARAJEVU

Građevine dugovječnije od života koji traje kao **titraj leptirovih krila**

Piše: Sead Begović
glavni urednik

Kada se je Španjolac Anton Gaudi u Barceloni latio nezamisliva posla da sagradi grandioznu crkvu Sagradu Familiu bio je oboružan dotad neviđenom smjelošću i slobodom zamisli, a posebno hirovitošću koja teži da nas zbuni i začudi. Dakle, njegova barokna fantazija, u svojoj opredmećenosti, zastupa urođenu negaciju svakog funkcionalizma i možda su baš ti, i svi drugi epiteti koji krase ovu građevinu, razlikovni elementi u usporedbi sa svetom arhitekturom islama koja je već u ruci graditelja obuzdana svojom usredotočenošću na stilske elemente duhovnosti, a ne na predmet gradnje. Primjerice, u arabeski predmet se raščlanjuje u neodređene oblike neprekidnog tkanja. To znači da "idoli strasti" u duši islamskog poimanja svete arhitekture nisu predmeti i slike već stilizacija koja prelazi put od ljepote (koja se manifestira u Božjem Jedinstvu) do mudrosti, a zašto ne reći – do znanosti. Vrhunaravno jedinstvo za muslimana ne može se dosljedno projicirati u figuraciji koja je odslik nepotpune stvarnosti, budući da ne znamo što je to svarnost, pa kako bismo onda znali što je to Bog i Božije, njegova slika i Božije "slikarije". Naravno da to neće umanjiti umjetničko metaforičke dosege ni renesanse ni baroka, a neće doprinijeti ni prevlasti direktnog sučeljavanja s Bogom u islamu, bez procesualne kićenosti.

Ako život traje kraće od treptaja oka u kozmičkim tefterima, ili kraće od titraja krila leptira – svete arhitekture nas svakako nadživljuju u dugovječnosti te u tektonskim poremećajima koji obično ruše civilizacije, na primjer u ratovima, one se ne bi smjele rušiti jer nas upravo "one" podsjećaju na zajedničko duhovno jedinstvo i na ishodišne točke u traženju i mogućem pronalaženju iskonskog sebstva

Muslimanski majstori graditeljstva svaki geometrijski oblik doživljavaju kao svečanost stvaranja. Obično se kaže da džamije čuvaju svoj idealni mir i tišinu uz pomoć svjetlosti te kao da su načinjene od kristala, a to znači od duhovne perfekcije. Pritom, apsolutna ljepota čovjekova truda i mara ne može trajati vječno, ali može zračiti duhovnom perfekcijom kao *kube* turbeta koje teži nebesima, a kvadratno tijelo zemlji. Ljepota, pritom, mora biti nadosobna čak neovisna o umjetniku u svojoj univerzalnoj formi. Bog se u islamu ne fiksira u ljudskim izrađevinama nego u duhovnosti prirode i čovjeka u kojima prebiva kao Jednota. Po tome je musliman u molitvenom prostoru sam svoj svećenik suočen jedinstvenošću spoznaje i Božijeg jedinstva u ljepoti. Svako slijepo inzistiranje na oponašanju samosvojnosti prirode (piše E. Kant) "vrsta je majmunskog oponašanja". Opće je poznato da musliman gradi građevine, a ne njihove urešene sjene – građevine koje će u nama narasti i procvjetati kao šare, arabeske ili uresi, zajedno sa zrakom koji udišemo.

Nije nimalo zazorno ustvrditi da neki graditeljski osnovi u islamskoj svetoj arhitekturi potiču još iz pitagorejskih izvora i bizantske umjetnosti, ali i perzijskih i indijskih iskustava. Ta su prisvajanje (ciklička prožimanja) ne samo na Istoku već i na Zapadu i njegovim antropomorfnim viđenjima svetog uvijek bila dobrodošla, bilo oslikovljena (opredmećena) ili otkrivajući nagost (čistotnost) u vezi čovjeka i univerzuma. Ako život traje kraće od treptaja oka u kozmičkim *tefterima*, ili kraće od titraja krila leptira – svete arhitekture nas svakako nadživljuju u dugovječnosti te u tektonskim poremećajima koji obično ruše civilizacije, na primjer u ratovima, one se ne bi smjele rušiti jer nas upravo "one" podsjećaju na zajedničko duhovno jedinstvo i na ishodišne točke u traženju i mogućem pronalaženju iskonskog sebstva. Od svog života i doma nećemo napraviti ni kocku ni kuglu, već ćemo svoj "unutrašnji" i vanjski dom urediti kao djevičansku (praiskonsku) prirodu čije su strukture, nalik pahuljicama snijega, povezane s matematskim svijetom. Žalosno je ustvrditi, kao što će čitalac uvidjeti u ovom broju "Behara", da čovjek u urbaniziranim uvjetima bivanja, sve manje živi, a više stanuje. ■

Edin Urjan KUKAVICA

SVETA ARHITEKTURA

Od kreacionističkog mita do sakralne arhitekure

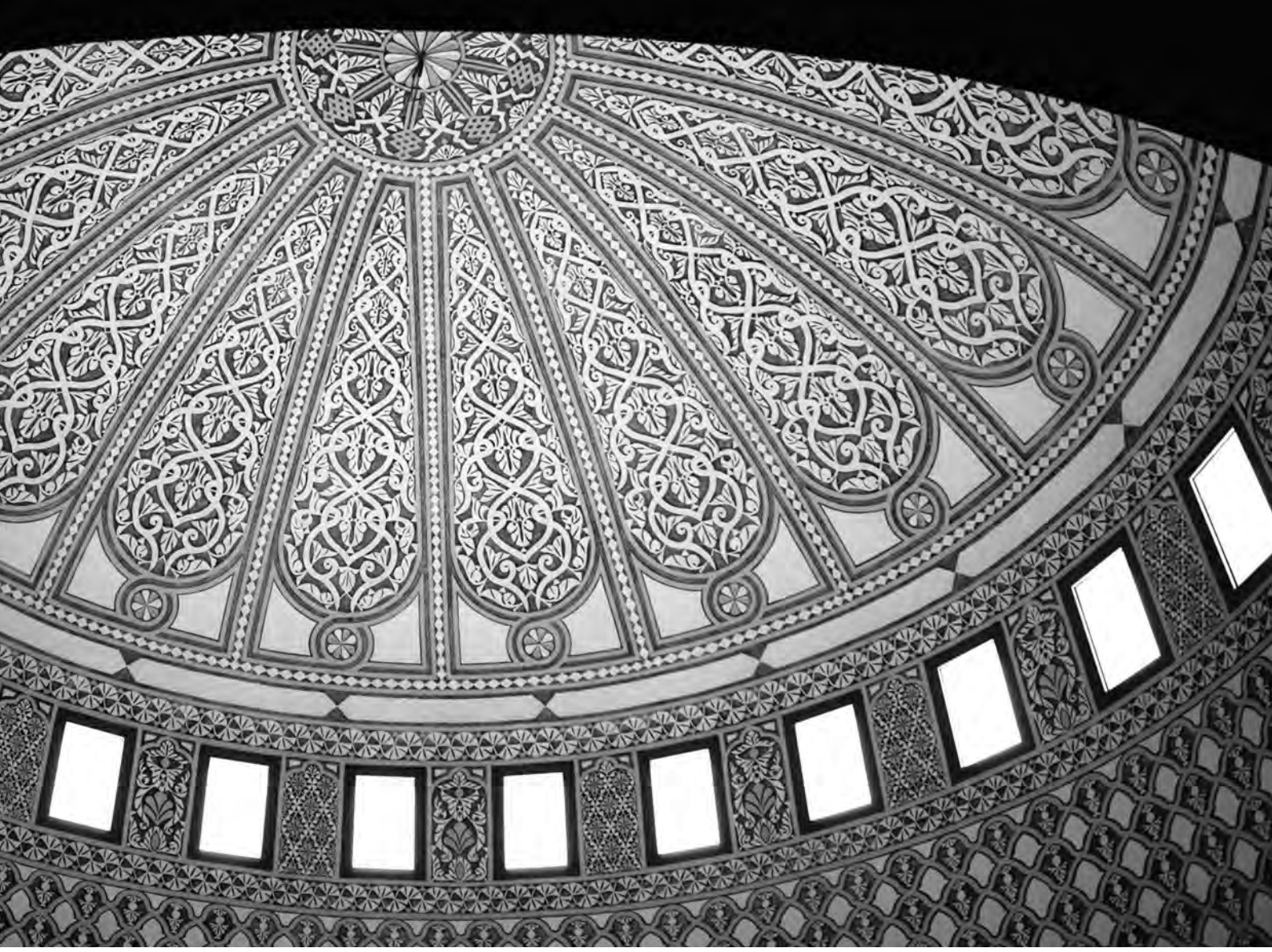
U novom, trotomnom djelu *Anatomija svete arhitekture*, šejha Edina Urjana Kukavice, čije dijelove ovdje ekskluzivno objavljujemo, autor na gotovo 2000 stranica, s mnoštvom fotografija, crteža i ilustracija podrobno razlaže islamsku svetu arhitekturu – od kozmogonije, kozmografije i kozmologije, preko stvaranja čovjeka do primjene tih stvaralačkih načela u izgradnji objekata profane i sakralne arhitekture u islamu – u jedan kontekst objedinjavajući načela, postulate i građevinske elemente i tehnike. Djelo sa ovom temom, ovog obima, obuhvatnosti i sadržine je bez presedana kako u klasičnoj tako i u suvremenoj literaturi

Konceptualni okvir islamske arhitekture

Klasična, tradicionalna islamska arhitektura svojom ljepotom, skladom, uravnoteženošću dimenzija i proporcija, skladom između izvanjskog izgleda i unutarnjeg uređenja, grandizionošću ali nepretencioznošću i netendencioznošću, stoljećima već izaziva divljenje projektanata. Spomenutim karakteristikama klasična islamska arhitektura svrstava se u red graditeljskih čuda tradicionalnog i klasičnog svijeta čije tajne savremeni graditelji uzaludno nastoje razotkriti, rekonstruirati i restaurirati. Kažemo "uzalud" jer, do danas, nijednom savremenom projektantu nije pošlo za rukom ni projektirati a kamoli izgraditi građevinu koja bi po svim elementima predstavljala svojevrsnu repliku a, opet originalno građevinsko djelo koje prezentira sve skrivene a podrazumijevajuće koncepte islamske arhitekture.

Islamska arhitektura je, nedvojbeno, jedinstveno graditeljsko dosegnuće koliko zbog konceptualnog okvira unutar kojeg je nastala, toliko i zbog načina objedinjavanja tradicionalnog i onovremenog savremenog i inovativnog pristupa graditeljskim tehnikama čime se istovremeno i svejednako uklapa i izdvaja i razlikuje od ostalih tradicionalnih graditeljskih izraza. Ta načela koja čine jedinstven konceptualni okvir islamske arhitekture su, poimenice: *tevhid* (Božije Jedinstvo); čovjek kao Božiji namjesnik (*halifa*) na Zemlji i njegov dvostruki odnos i veza sa Bogom kao Stvoriteljem i njegovim okruženjem kao (dijelom) Božijeg stvaranja za koje je, kao namjesnik, zadužen i odgovoran te, obuhvatna izvanrednost (*ihsan*) čovjeka te, islam kao posljednja i univerzalna Objava svjetovima.

Proučavanje islamske arhitekture nemoguće je bez usvajanja, prihvatanja i priznavanja najvažnijih načela islamskog vjerovanja koji su najznačajniji dio vjero i svjetonazora jednog muslimana i to, iz jednog osnovnog razloga: poznajući, usvajajući i primjenjujući osnovna islamska načela muslimanski projektanti i graditelji uspostavili su čvrst i nepromjenjiv osnov/temelj autentične islamske arhitekture neovisno o tome je li u pitanju građevina profanog ili sakralnog tipa, njeno neposredno okruženje, urbanističko rješenje jedne četvrti ili, pak, cijelih gradova. Samo tako, na tim temeljima, moguće je promišljati i graditi paradigmu – o čemu se, ustvari, u islamskoj arhitekturi i radi – koja



će "izroditi" građevinsko djelo usklađeno sa islamskim načelima, vrijednostima i sistemom vjerovanja. Samo tako promišljena i izgrađena građevina će se potpuno uklopiti u matricu svakodnevnih i posvećenih životnih potreba i i aktivnosti muslimana bez naknadnog interveniranja u bilo kojem smislu, od potrebe za dodatnim suštinskim ili funkcionalnim definiranjem prostora do redefiniranja u smislu stila i unutarnjeg i izvanjskog izgleda.

U protivnom, ako projektanti, graditelji i tehničari nisu upoznati sa konceptom islamske arhitekture ili, pak, korisnicima nisu bliska načela na kojima počiva ta arhitektura, građevina će, nedvojbeno, biti ne samo izvanjskim izgledom strana muslimanskom duhovnom biću pa čak ni ne samo nefunkcionalna, nego i nekompatibilna sa islamskim etosom i učenjima, što je danas čest slučaj. To je tako zato što nikakvo ljudsko djelovanje lišeno duhovne dimenzije koja jasno potcrtava muslimanski vjeronazor i viđenje svijeta ne samo kao mjesta života i smrti sa svim između te dvije referentne tačke nego i kao nečega za što je zadužen i odgovoran, ne zadovoljava uvjete za ispunjavanje čovjekove osnovne funkcije na Zemlji, Božijeg namjesnika. Dakle, ako projektantima nisu bliska islamska načela ili ako, pak graditelji nisu upoznati s njima njihovo djelo – bez obzira što je riječ o džamiji, tekiji, mesdžidu ili stambenoj jedinici, gradskoj četvrti ili cijelom gradu – neće odgovarati ni svome imenu, a kamoli neophodnom duhovnom i misaonom okruženju što će se, zauzvrat odraziti i na izgled i funkciju. U najboljem slučaju građevina će biti neka vrsta manje ili više (ne)sretnog pokušaja (po)mirenja i spajanja islamskih načela, vjero i svjetonazora, duhovnosti, filozofije i sistema vrijednosti sa osobnim zamislima projektanta. Treba znati da nijedan pokušaj spajanja islama i bilo kojih i kakvih ljudskih zamisli do sada nije urodio pozitivnim plodom jer je, jednostavno, takva vrsta sinteze nemoguća misija, bilo u teoriji ili, pak, praksi. Kako se svi ti i takvi pokušaji temelje na neznanju, zbunjenosti i nedostatku samopuzdanja podrazumijevali su opasne kompromise koji, posljedično, vodi iskrivljenjima u vjerovanju, što neminovno vodi zastranjenju sa kobnim posljedicama. Najgori zamislivi scenario koji podrazumijeva potpuno odricanje od svih islamskih načela u korist zadovoljavanja zamisli projektanta, ali i korisnika. Nažalost, potonja spomenuta posljedica je bolest od koje pati veliki dio islamskog ummeta ne samo u oblasti arhitekture i gradnje, nego i vjere i vjerovanja napose.

Kur'anski ajet: "*On je Prvi, i Posljednji, i Vidljivi, i Nevidljivi! i On znade sve!*" (57:3), govori ne samo o Božanskoj Prirodi nego i o Božijoj ulozi i funkciji

u islamskoj duhovnosti: Bog, Uzvišeni, jeste počelo i cilj islamske duhovnosti i njena unutarnja i izvanjska stvarnost. On je središte prizorišta islamskog života, i sve ravni i dimenzije duhovnosti okreću se oko Njega, tražeći Njega i tiču se Njega kao cilja i svrhe ljudskog postojanja. Razlog i svrha kur'anske Objave i islama kao vjere jesu pokazivanje (raskrivanje) doktrine Božanske Prirode u njenoj punini, znanja o Bogu kao Njega u Njemu Samome, ne kako Se On (Uzvišen je On!) manifestirao u određenoj poruci ili formi. Sama srž kur'anske poruke nalazi se u punini i ukupnosti učenja o Bogu, kao transcendentnom i imanentnom, veličanstvenom i lijepom, Jednom i Počelu mnoštva, Porijeklu Milosti i Sudiji svih ljudskih djela, Stvoritelju i Obdržavatelju univerzuma/svjetova i cilju radi kojeg počinju sva putovanja, nadosobnoj Suštini ponad i iza svega stvaranja, kao uosobljenom Božanstvu Čija Volja vlada svim stvarima, Čija ljubav za Spoznajom o Sebi jeste uzrok i razlog stvaranja i Čija Milost jeste sama supstancija niti od koje je Njegovo stvaranje izatkano. Kur'ansko učenje o Bogu, razotkriva Ga kao istovremeno Apsoluta, Beskonačnog i Savršenog, Izvora svih stvarnosti i svih pozitivnih osobina manifestiranih u kozmičkom redu i poretku.

Pritom, islamska duhovnost nije ništa drugo nego spoznaja, ljubav i poslušnost Bogu sredstvima i načinima objavljenim u Kur'anu, te pojašnjenim i uprimjerenim Allahovim Poslanikom Muhammedom (mir neka je s njim i njegovim) osobno, kao i njegovim životom kao odrazom potpunog učenja o Božanskoj Prirodi sadržanom u Kur'anu i hadīsu. Svaka škola islamske misli razotkriva neke aspekte Božanske Prirode: pravnici Vjerozakonom konkretiziraju Njegovu Volju; mu'tezilitski teolozi Njegovu transcendentnost; eš'aritski, opet, moć Njegove Volje koja upravlja svim bićima; a filozofi neophodnost Njegovoga postojanja, kao i potrebu manifestacija postojanja. Ljudima unutarnjeg Puta, sufijima, ostavljeno je da otkriju doktrinu Božanske Prirode, jer samo dosegnućem unutarnjeg središta čovjekovog bića, koje sufiji, slijedeći i pridržavajući se Kur'ana, identificiraju sa srcem, čovjek je u stanju spoznati Božansku Prirodu. Nadalje, upravo to *znanje srca* ili *srčana spoznaja* koja se tiče Boga i jeste cilj svih duhovnih težnji i strijemljenja u islamu.

Prva manifestaciona razina – Allahova Lijepa Imena

Prema Kur'anu Časnom i Predaji koja se prenosi od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim, (*hadīs*), Bog je Svemilostan, Mudar, Darežljiv, Oprostitelj, Živi, Svečujući, Osvetnik i tako dalje. Njegova Imena etitomiziraju znanje o Njemu koje je objavljeno čovječanstvu; kroz i preko njih (njima!), u stanju smo do-

Dakle, ako projektantima nisu bliska islamska načela ili ako, pak graditelji nisu upoznati s njima njihovo djelo – bez obzira što je riječ o džamiji, tekiji, mesdžidu ili stambenoj jedinici, gradskoj četvrti ili cijelom gradu – neće odgovarati ni svome imenu, a kamoli neophodnom duhovnom i misaonom okruženju što će se, zauzvrat odraziti i na izgled i funkciju

kučiti nešto o Božanskoj Prirodi, iako moramo imati na umu Poslanikovu predaju u kojoj se kaže, "Promišljajte o Allahovim blagoslovima (naprimjer, učincima Njegovog Obilja i Darežljivosti) a ne o Njegovoj Suštini (*Az-Zāt*)," budući je Bog, Navlastito nespoznatljiv, u najmanjem u smislu diskurzivne misli. Ovdje ćemo podsjetiti na jedno od Ibn 'Arabījevih najpoznatijih učenja koje se tiče trancendentalnosti i imanentnosti – ili, preciznije, "neuporedivosti" (*tanzīh*) i "sličnosti" (*tašbīh*): s jedne strane, Bog je nespoznatljiv; s druge, možemo Ga pojmiti preko Njegovih Imena. Stvarno znanje o Njemu mora kombinirati oba stajališta. Na koncu, ovo podudaranje krajnosti moguće je dokučiti samo na stupnju otkrovenja. Prividna nekompatibilnost dva stajališta razlog je što se o najvišem stupnju (mističke) spoznaje često govori kao o "lutanju" (*hayrah*).

Sve što možemo dokučiti o Bogu i u konačnici sve što možemo saznati o "drugom osim Boga" (*mā siva'Llāh*) – to jest, "svijetu" ili "kosmosu" (*al-'ālam*) – predstavljaju Imena. Ona potcrtavaju Božiju Savršenost u smislu da On Jeste (*al-vujūd*) i ishodište je svega što postoji. Hijerarhijski poredana neka su obuhvatnija od drugih; "Univerzalnih Imena" tvrdi se ima 99, 300 ili 1001, dok ostala, "Osobita Imena" u konačnoj analizi odgovaraju svim stvarima. Odatle Ibn 'Arabī kaže da su Božija Imena (brojem) beskonačna, u skladu sa nenabrojivošću stvorenja (*Fusūs*, poglavlje 2).

Svemilosni u Čijoj je prirodi svemilost prema svim stvarima (*al-ešjā'*), te ih stoga izvodi u postojanje, govoreći: "*Doista, kad Mi nešto hoćemo – Mi samo tome kažemo: "Budi!" I to biva*." (*Kur'an*, 16:40). O "stvarima obuhvaćenim Allahovim znanjem" (*al-ma'lūmāt*) govori se i kao o "ne-postojećim" (*al-ma'dūmāt*), "nepromjenjivim entitetima" (*al-a'jān al-sābite*), "mogućim stvarima" (*al-mumkināt*). One su "ne-postojeće" sve dotle dok postoje samo u Božijem Sveznanju i ne pojavljuju se u svijetu, "nepromjenjive" su jer ih On zna u njihovoj vječitosti, a "moguće" jer im On može i ne mora podariti postojanje u bilo kojim okolnostima. One su i "prateće okolnosti" (*lavāzim*) Imena. Sve ove "stvarnosti" (*haqā'ın*) moguće je podijeliti na "božanske" (*ilāhī*), odnosno Imena i nepromjenjive entitete i "izazvane" (*kavnī*), odnosno entitete kojima je postojanje podareno Božjim Dahom.

Klasifikacija Imena

Po jednoj klasifikaciji Imena se dijele na Imena Suštine, Imena Atributa i Imena Djelovanja (Djela), iako su sva Imena – Imena Suštine. Međutim, u svjetlu manifestacija Suštine u njima, nazivaju se Imenima Suštine; u svjetlu manifestacije Atributa u Njima nazivaju se Imenima Atributa; a u svjetlu manifestacije Djela u Njima nazivaju se Imenima Djelovanja (Djela).

Jedan i mnoštvo

Imena svojim postojanjem ne razlikuju se od Boga. Postoji samo jedno Postojanje, Bog, koji Se nazvao mnogim Imenima, od kojih svako označava i predstavlja jedan Njegov ontološki vid. Ibn 'Arabī je vjerovatno najpoznatiji kao utemeljitelj škole Egzistencijalnog Monizma (Jedinstva Bitka, *vahdetu'l-vudžūd*). Iako ovo učenje prožima sva njegova djela, zanimljivo je da on osobno nikada nije upotrijebio ovaj izraz. Jedan od prvih sljedbenika njegove škole koji je ovaj izraz upotrijebio u tehničkom smislu je al-Fargānī, koji ga obično suprotstavlja "Mnoštvu Znanja" (*kesretu'l-'ilm*): Jedan u Svojoj Stvarnosti, Bog posjeduje načelo mnoštva u Svome znanju. On je Jedan i Sve.

Jedan Bitak, kroz različita upokazanja entiteta, ne postaju mnogi bitci, budući je Bitak jedna svarnost. Istina, entiteti se sada privremeno nazivaju "postojećim stvarima", "postanjima" (*mevdžūdāt*) ili "začetim stvarima" (*kā'ināt*), ali Bitak/Postojanje zadržava Svoj izvorno vlasništvo nad neograničenošću (*itlāk*) i transcendentnošću. Svjetlo ostaje zauvijek nedirnut Svojim izvanjskim izljevom, kao što je sunce nedirnuto vlastitim zracima. Entiteti koje mi opažamo samo su različiti modaliteti Jednog Bitka.

Svaki entitet napose pokazuje potpunost Bitka iako istovremeno otkrivajući i zakrivajući Ga: "Bog je stvorio stvorenja kao koprene (*hidžāb*). Onaj koji ih zna kao takve upućen je ka Njemu, ali onaj koji ih prihvaća kao stvarnosti udaljava se od Njegove Blizine (Prisustva)" (*Futūhat*, II). Sve dok ne počnemo stvari posmatrati koprenama koje one u stvari jesu, cijeli svijet nije ništa drugo nego zamisao (privid).

Ovdje se pojavljuju dva osnovna značenja pojma "zamisao". U prvom značenjskom smislu, sve što je "drugo osim Bog" je "zamišljeno" i u konačnom smislu nestvarno. To je razina "neograničenih zamisli" (*al-hajālu'l-mutlak*), koju Ibn 'Arabī identificira sa Dahom Svemilosnog. Ne postoji ništa u ostvarenom postojanju (*al-vudžūdu'l-muhakkak*) osim Allāha. Što se tiče svega ostalog, to je zamišljeno postojanje… Tako sve što nije Suština Božija jeste zamisao u procesu promjene" (*Futūhāt*, II). Sa ovog stajališta sve stvari na svijetu moraju se "tumačiti" (*ta'bīr*) kao snovi (*Fusūs*).

Odnos između Božije Biti (Suštine) i Njegovih Imena i Atributa

Na čudesan način Božija Imena objavljena u Kur'anu i obznanjena Poslaniku neodvojiva su od Njega i vode Njemu, Uzvišenom. Bog čuje glas onoga koji Ga doziva Njegovim svetim Imenima i sjeća se i spominje onoga koji se Njega sjeća i spominje Ga jer, prema Kur'anu: "*Sjećajte se vi Mene, pa ću se i Ja sjećati vas!*" (2:152). Ali ovo sjećanje je istovremeno i zazivanje Njegovih Imena, jer arapska riječ *zikr* znači i zazivanje i spominjanje i sjećanje Boga. Otkrivajući Svoja Sveta Imena, Bog nije samo objavio učenje kojom će On biti metafizički i teološki spoznat, nego je dao i način i sredstvo kojim će Ga biti moguće iskusiti doživljajnim iskustvom i unutarnjom realizacijom. Cjelina muslimanskog života definirana je neprestalnim spominjanjem Njegovim Imena, sadržanih i u tako svakodnevnim uzrečicama poput *inšallah* (ako Bog da) ili *elhamdulillah* (hvala Bogu), koje muslimani ponavljaju kroz cijeli svoj život. Što se tiče islamske duhovnosti na njenoj najvišoj razini, ona nije ništa drugo nego preobražaj izazvan i ubrzan zazivanjem Božijih Imena dok čovjek ne počne živjeti u neprestalnom sjećanju i spominjanju Boga, dok čovjek ne prestane sebe smatrati odvojenom sviješću i postane ništa drugo nego odjek i jeka Njegovih Imena. Imena Božija čovjeku otkrivaju Njegovu Prirodu, ali i vode ga natrag Bogu, Koji je Jedini Izvor svih stvarnosti.

> **Svako ljudsko ovosvjetovno djelo(vanje) mora odražavati Božiju Veličinu i Veličanstvenost nasuprot ljudske malenkosti, Božiju Samodovoljnost nasuprot ljudskoj ultimativnoj ovisnosti i nedostatku samostalnosti, Božiju Beskonačnost i Vječitost nasuprot ljudske privremenosti i smrtnosti, Božiju nadmoć nasuprot ljudske nemoći**

Božanska Stvarnost i Njegovo stvaranje

Predaja koja se prenosi od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim glasi: "Allah je Adema stvorio na Svoju formu". U ovoj predaji upotrijebljen je pojam *sura* koji je unekoliko prihvatljivije prevesti kao "forma" nego kao "slika". U islamskoj filozofiji ovaj pojam (*sura*) koristi se kao kontrapunkt *tvari*, dok se u tesavvufu isti pojam koristi za označavanje *pojavnosti stvari*, nasuprot njihovome "značenju" (*ma'na*), koje bi ovdje bilo *nevidljiva stvarnost*, duhovna supstancija onoga što je u pojavnosti izvedeno u postojanje u vanjskom svijetu. Što se tiče riječi "slika", ona može poslužiti kao drugi prijevod ili tumačenje pojma *hajal*, koji se prevodi i kao "imaginacija" odnosno "mašta", "zamisao".

Hajal označava ne samo subjektivnu moć zamišljanja stvari, nego i objektivnu stvarnost ovosvjetovnih prizora, poput odraza u ogledalu. S jedne strane, Allah, Uzvišeni, je nedokučivo izvan svake mogućnosti razumijevanja i poimanja, čemu kao jedina reakcija odgovara tišina. S druge strane, On (Uzvišen je On!) otkriva Se Svojim stvorenjima - ljudima prije svih - i to u dva vida: (1) Svojom nedokučivošću (čime spoznajemo da Ga ne možemo spoznati, odnosno negativnom teologijom, te (2) Svojim univerzalnim i naročitim *objavama*, univerzumom i u ljudskim dušama; to neposredno ukazuje na činjenicu da je Boga, Uzvišenog, moguće spoznati samo onoliko koliko On (Uzvišen je On!) to ljudima omogući. Ibn 'Arabi vidove svijesti kojima Boga, Uzvišenog, spoznajemo Njegovom "nedokučivošću" naziva "razumom", a vidove razumijevanja kojima dokučujemo Njegovo Samootkrovenje "imaginacijom".

Otkrovenja su, u ovom kontekstu, potpuno aktualizirana i realizirana imaginacija, kojom Božanske Stvarnosti prepoznajemo u njihovim odrazima. Razum Boga poima i predstavlja kao odvojenog, odsutnog, ali Ga otkrovenja čine neodvojivo prisutnim. Kada razum dokuči Božiju nedokučivost, on "potvrđuje Božansku neuporedivost" (*tanzih*), a kada Ga imaginacija *približi* njome se "potvrđuje Njegova sličnost" (*tešbih*). Odavno je Božanska neuporedivost - ili transcendentnost - bila standard prihvatljivosti teološkog stava, dok se pritvrđivanje Njegove sličnosti - ili imanentnosti - često nalazi u sufijskim izražajima islamskih učenja, ponajčešće u poeziji. Ibn 'Arabijev doprinos u ovom domenu ogleda se u njegovom insistiranju na potrebi održavanja ispravne ravnoteže između oba pristupa razumijevanju Boga, Uzvišenog, odnosno održavanju ravnoteže između neuporedivosti i sličnosti. Biti čovjek, dakle, podrazumijeva Božansku formu; biti Božanske forme znači biti Božanskim samoizražajem u kojemu se sva Allahova Lijepa Imena - svaka prava osobina univerzuma, svaki atribut Apsolutno Stvarnog (*al-Hakk*) - mogu manifestirati i spoznati.

Jedinstvo čovjeka

Bog je Adema učinio Svojim namjesnikom (*halīfa*), poučio ga "svim imenima" (2:30-31), dao mu "Polog" (33:72), "odlikovao" njegove potomke (17:70) i "potčinio mu sve što je na nebesima i sve što je na Zemlji" (31:20). Ovi, i brojni drugi odjeljci tumače se u smislu opisivanja čovjekovog jedinstvenog položaja među ostalim stvorenjima. Božija Lijepa Imena spomenuta u Kur'anu arhetipi su svih stvorenja, odnosno ukupnoga stvaranja; nebesa i zemlja i sve što oni sadrže (sve što na njima, u njima i među njima je) o kojima se u Kur'anu često govori kao o "znacima" Božijim, jesu manifestacije ontoloških savršenosti o kojima Imena govore i na koja se odnose. U isto vrijeme svako ljudsko biće odražava Ime *Allāh*: mikrokosmos i makrokosmos jesu, u stvari, odrazi u ogledalu i svaki napose, respektivno, odražava Boga. Čovjekova jedinstvenost počiva u činjenici da on objedinjava sve stvarnosti univerzuma u sažeto i sveobuhvatno jedinstvo; on u sebi obuhvata i objedinjuje – u najmanjem, u potencijalitetu – ontološke savršenosti svih stvari.

Čovjekovu ulogu u "nemogućem usponu" moguće je sažeti u dvije riječi: namjera i džihad (u ovom kontekstu prevodeći i tumačeći pojam jednostavno kao "trud", "nastojanje").Prije svega musliman mora znati koja je njegova uloga u stvorenom univerzumu i u areni njegovog kratkog iskustva ovosvjetovnog življenja. Drugo, čovjek mora željeti ispuniti svoju ulogu i namjeriti učiniti to uz Božiju Pomoć. Treće, svoju malu i ograničenu snagu i svoje male talente mora staviti u službu te želje i namjere. Ostalo nije u njegovim rukama. Dvoznačnosti u islamskom konceptu čovjeka i u ljudskoj situaciji napose rješavaju se trudom koji "potomstvo Ademovo", načinjeno od zemljane prašine, ulaže u pravcu realizacije ideala vlastitoga namjesništva te Božanskom Pomoći koja dolazi kao odgovor na njegov trud. I nadalje, ispunjenje namjesničke uloge tek je usputni rezultat čovjekove primarne funkcije, odnosno obožavanja Boga i vlastitoga *okretanja* i *otvaranja* prema Svjetlu. "Sve što je na nebesima i na Zemlji Njega (Boga) hvali", kaže Kur'an, životinje slijedeći svoje, Bogomdane, nagone, ne-živi predmeti pokoravajući se Bogomdanim zakonima koji vrijede za materijalni svijet. Ali potomak Adema (kojega je Bog poučio "imenima" svih stvari) nalazi se ponad ove ogromne struje univerzalnog obožavanja; on vlastitim izborom čini ono što ostatak stvaranja čini po svojoj prirodi, i jedino on zna šta čini.

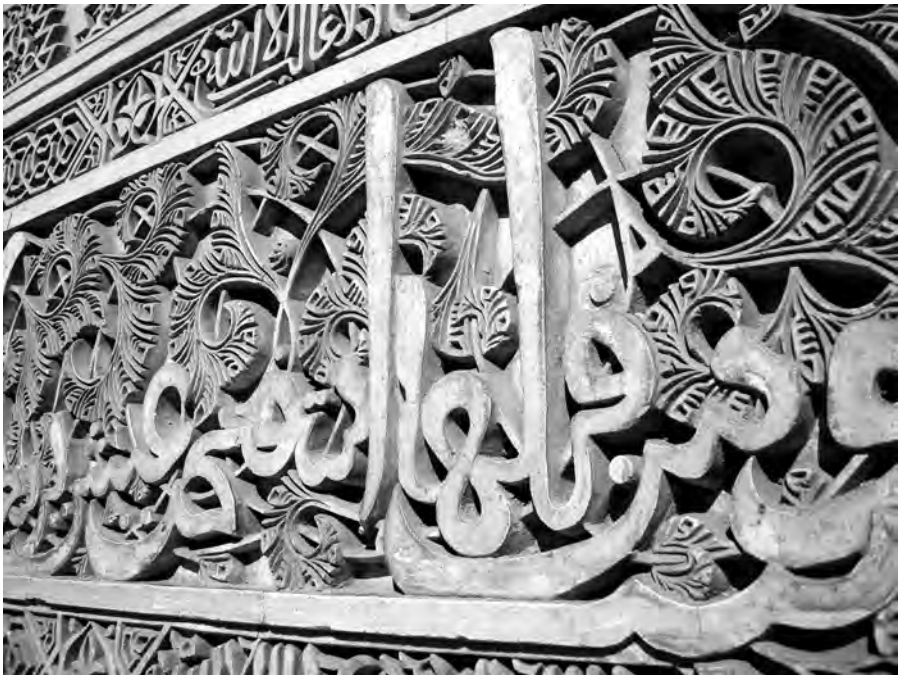
Islam sa svojim jedinstvenim tevhidskim svjetonazorom insistira na bratstvu ljudi, posebno muslimana te ih uspoređuje sa zidovima čija čvrstina počiva na međusobnom oslanjanju cigala jednih na druge; oni bi trebali biti poput čvrste građevine čiji malter je vjera koja ih objedinjava i osnažuje, pri čemu svaki dio, na svoj način, doprinosi čvrstini cijele građevine, a koja, u konačnici, nije puka masa cigala i maltera nego živi organizam

Jedinstvo namjere i primjera

Za muslimana pojedinca, koji teži i nastoji biti ono što bi trebao biti namjera upredstavljanja dobrog primjera svojoj zajednici ne isključuje njegovu osobnu svijest o vlastitim manjkavostima, te o njegovoj osobnoj nedostatnosti da ispuni "Polog". U stvari, upravo ta svijest jeste osnovni preduvjet za bilo kakvo, odnosno svako poboljšanje i napredak njegovog stanja i situacije. Načelni motiv za slijeđenje *muhammedovskog uzora* je da u njemu muslimani vide idealan primjer onoga koji je ispunio svoju funkciju; musliman se osjeća privilegiranim ako uspije čak i "posrtati" njegovim stopama. On vjeruje da čineći to predstavlja maksimum njegovih mogućnosti. On ne odustaje i ne očajava jer zna *lā havle ve lā kuvvete illā bi'Llāh*, "nema snage i nema moći osim sa Allahom".

***Tevhid* (Božije Jedinstvo)**

Vjerovanje u Božije Jedinstvo – Jednotu, Jedinost i Jedinstvenost – što se u islamu sažeto naziva *tevhidom* je osnovni, krucijalni i ključni, dakle, ultimativni preduvjet konceptualnog okvira islamske arhitekture. *Tevhid* podrazumijeva ne samo prihvatanje i potvrđivanje Božijeg Jedinstva vjerovanjem da *nema boga osim Allaha*, nego i sve podrazumijevajuće koncepte koji ishode iz etimološkzog korijena pojma *tevhid* riječi *vahid* i *ehad* u značenju "jedan", "jedinstveni" i "jedini" što, nadalje, podrazumijeva bezuvjetno vjerovanje da Bog, Uzvišeni, ne samo da nema para, partnera ili bilo koga/šta s Njim, nego i da se ništa, ni u kojoj mjeri ne može porediti s Njim. Vjerujući da *nema boga osim Boga* i da *s Njim ništa nije usporedivo* predstavlja



suštinu *tevhida* i islama. Prihvatajući i potvrđujući Božije Jedinstvo – Jednotu, Jedinost i Jedinstvenost – te, potvrđujući poslanstvo Njegovog posljednjeg poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), odnosno posvjedočenjem (*šehadet*) te dvije činjenice osoba postaje muslimanom. Nasuprot tome je vjerovanje u potpunu suprotnost toga odnosno pridruživanje druga/drugog, nekoga ili nečega Bogu, Uzvišenom, i/ili poredeći nekoga/nešto s njim što se jednim imenom naziva *širk* i predstavlja najteži grijeh u islamu.

Tevhid ima tri aspekta: 1. Jedinstvo Božijeg gospodstva (*tevhidu'r-Rububijjet*), 2. Jedinstvo Božije božanstvenosti i obožavanja/robovanja (*tevhidu'l-Uluhijjet* i *tevhidu'l-'Ibadet*) i 3. Jedinstvo Božijih Imena i Atributa (*tevhidu'l-Esma' ve'l-Sifat*). To znači da postoji samo jedan Gospodar svih svjetova, cijelog univerzuma, Koji je Planer/Projektant, Stvoritelj, Organizator, Obdržavatelj i Opskrbitelj. On (Uzvišen je On!) je jedini Stvoritelj, sve ostalo su Njegova stvorenja; On je jedini Gospodar, sve ostalo su Njegovi robovi. Ništa stvoreno u Njegovim svjetovima ne može se porediti s Njim, ništa nije lišeno Njegovog prisustva (stvoreno mimo Njegovoga stvaranja) i ničemu stvorenom ne može biti pripisana božanstvenost. Sličnosti božanskog i ovosvjetovnog domena nikada ne prelaze granicu, stupanj i razinu pukog naziva (imena); osim toga, sve ostalo je drukčije i različito i ništa nije isto. Ta dva domena, Stvoriteljski i stvorenjski, se ni po čemu ne mogu porediti, ne mogu razmjenjivati niti mijenjati osobine, raspored i respektivna određenja. Ova tri aspekta Božijeg Jedinstva, zajedno sa pripadajućim obrazloženjem, čine svojevrstan koncept Boga u islamu.

Ovaj, osnovni koncept (u) islamu koji podrazumijeva da je samo Bog, Uzvišeni, Bog i Gospodar (svih) svjetova Koji je takav oduvijek i zauvijek, podrazumijeva da su i Njegovo stvaranje i robovi, takvi kakvi su "zamišljeni" u Njegovoj Zamisli i takvi su oduvijek i zauvijek. Nadalje, budući da je Stvoritelj i Obdržavatelj to i takav oduvijek i zauvijek, stvara i osigurava opskrbu svemu stvorenom, i stvorenja su to i takva, prolazni, smrtni, privremeni primatelji i potpuno ovisni o Božijoj božanskoj, materijalnoj i duhovnoj, opskrbi. Čovjek, kao najpotpunije te, sva ostala stvorenja, stvorena su samo da bi svojim postojanjem i svakim svojim djelom, neprestalno potvrđivali spomenute neupitne istine, beskompromisno dokazivali njihove učinke i integrirati ih u sve i svaki aspekt ljudskog svakodnevnog življenja i djelovanja, međuljudskih odnosa i odnosa prema okruženju, odnosno u sve i svaki aspekt kulturnog i civilizacijskog dosegnuća. Pri tome, muslimani, ne smiju sebi dopustiti da ih na bilo koji način ponese i zanese, niti da na njihovo djelovanje na bilo koji način utječe njihovo ovosvjetovno ozračje te da se, tako i time, pobune protiv svojih stvorenjskih, duhovnih paradigmi prilagođavajući ili manipulirajući njima u smislu ostvarenja (ovo)svjetovnih dobara. Svako ljudsko ovosvjetovno djelo(vanje) mora odražavati Božiju Veličinu i Veličanstvenost nasuprot ljudske malenkosti, Božiju Samodovoljnost nasuprot ljudskoj ultimativnoj ovisnosti i nedostatku samostalnosti, Božiju Beskonačnost i Vječitost nasuprot ljudske privremenosti i smrtnosti, Božiju nadmoć nasuprot ljudske nemoći... Svaki potpupak ili djelo(vanje) koji odudaraju od ovih pravila predstavlja lažni, obmanjujući i prividan optimizam.

Samo je Bog, Uzvišeni, dostojan vjerovanja, obožavanja i robovanja. On (Uzvišen je On!) je jedini i ultimativni cilj i kraj svih duhovnih težnji i stremljenja. Ništa drugo, ni biće ni ideja, ne smije se uzdizati ponad Njega, Uzvišenog, niti se bilo čemu smije pripisivati božanska moć ili osobina. Bogu, Uzvišenom, ne treba drug ni ortak u provođenju i izvršavanju Njegovih božanskih poslova i zadaća; On je Svemoćan, Sveprisutan i Samodovoljan. Bog je Savršen, ali ne u smislu ljudskog poimanja savršenosti jer ljudski um nije ustanju ni zamisliti Božiju božansku savršenost, nego isključivo u Njegovom božanskom poimanju savršenosti, odnosno, onako kako je On (Uzvišen je On!) objavio u Njegovim Knjigama. Božije božanstvo ne može se predstaviti i prikazati bilo čime, personificirati bilo koje stvorenje, niti na bilo koji način dočarati bilo šta od stvorenoga.

Tevhid, dakle, znači i da Boga, Uzvišenog, nije moguće niti se smije nazvati ili atributirati bilo kako i čime osim onim i onako kako je On (Uzvišen je On!) Sebe nazvao u Njegovim Knjigama odnosno kako Ga je nazvao i atributirao Njegov poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim), ali, isto tako, ništa i niko se ne može niti smije

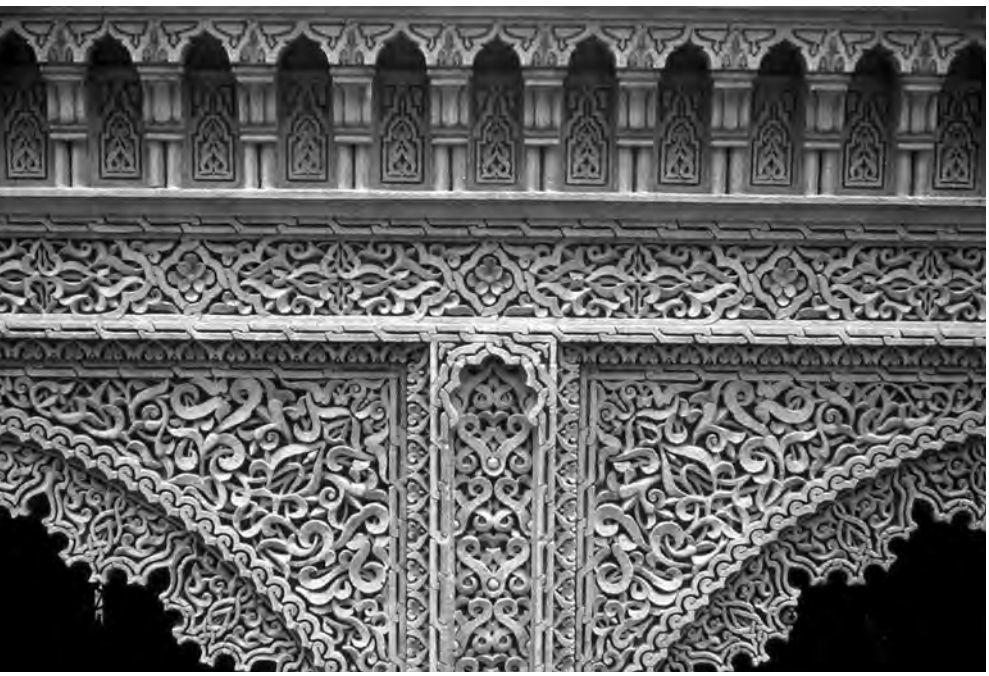
nazvati ni atributirati Njegovim Imenima i Atributima.

Treća manifestaciona razina – čovjek

Čovjek u islamu nije "posrnulo biće", a njegovo postojanje na Zemlji nije zatočeništvo na koje se osuđen zbog svoga edenskog grijeha. Čovjek je Božiji namjesnik na Zemlji kojemu je povjeren časni zadatak i uzvišena misija najprije naseljavanja Zemlje u skladu sa Božijom božanskom odredbom i zapoviješću, a odmah potom i skrbi i odgovornosti za sve što je na njoj od Boga, Uzvišenog, stvoreno. Taj ovosvjetovni zadatak, zemaljsko određenje čovjeku služi kao platforma – referentna ravan – sa koje cijeni vlastiti status kao uzvišeniji od melekanskog, ukoliko se ponaša u skladu za Božijim zapovijestima i zabranama, odnosno, uniženiji od šejtanskog i hajvanskog, ukoliko se odrekne Istine i preda i izgubi u nenabrojivim ljepotama i čudima ovosvjetskog stvaranja.

Bog, Uzvišeni, je čovjeka stvorio po nekoliko stvorenjskih osnova od kojih su najznačajniji: 1. prirodno određenje (*fitret*), da bude čovjek, da žudi za svojim Stvoriteljem, da robuje svome Gospodaru i da teži povratku Njemu, Uzvišenom, u stanju čistote u kojem je došao na ovaj svijet, 2. karakterom (*tabiat*) i 3. predodređenošću (*mešreb*). Slijedi da Bog, Uzvišeni, poznaje stanje i situaciju, narav i prirodu, njegove potrebe i slabosti bolje od čovjeka. Sklapajući primordijalni Ugovor (*misak*) Bog, Uzvišeni, Se obavezao čovjeku da neće zaboraviti niti zanemariti ni njega ni njegovo potomstvo ni nakon što ga spusti na Zemlju i dodijeli mu dužnost Njegovog namjesnika: obećao mu je Njegovu uputu i znakove (*ajat*) "*…pa ko Moju Uputu bude slijedio, za njega nema bojazni niti će ožalostiti se*" (2:38) te, "*…ko za Mojom Uputom krene, neće zalutati ni zlopatit se*." (20:123)

Čovjek je stvoren kao socijalno biće obdareno slobodnom voljom, ljubavima (strastima) i emocijama (osjećajima), koji ga mogu povesti i dovesti do najviših (duhovnih) visina ili ga, pak, srozati u najniže nizine. Čovječanstvo – svi ljudi – su, ustvari, rodbina, da ne kažemo porodica, potomci jednog čovjeka i jedne žene, istog porijekla, svrhe, razloga postojanja i misije; podijeljeni su na rase i narode samo da bi se međusobno upoznavali, učili jedni od drugih i surađivali u različitim poslovima, međusobno se razlikujući samo po stupnju vjerovanja - ispravnosti, prevednosti i bogobojaznosti – a nipošto da bi ratovali jedni protiv drugih, međusobno se ubijali i pljačkali; da istražuju svjetove i u okvirima Objave – dopuštenog i zabranjenog – živjeli prikladno, ugodno i smisleno koliko god je to moguće te, stvarali kulture i civilizacije. Allah, Uzvišeni, kaže: "*Ljudi, od jednog muškarca i jedne žene Mi smo vas stvorili, te vas narodima i plemenima učinili da biste se međusobno upoznavali; sigurno je među vama najčasniji onaj ko je najbogobojazniji; Allah je Sveznajući i dobro Obaviješteni*." (49: 13).



Islam sa svojim jedinstvenim tevhidskim svjetonazorom insistira na bratstvu ljudi, posebno muslimana te ih uspoređuje sa zidovima čija čvrstina počiva na međusobnom oslanjanju cigala jednih na druge; oni bi trebali biti poput čvrste građevine čiji malter je vjera koja ih objedinjava i osnažuje, pri čemu svaki dio, na svoj način, doprinosi čvrstini cijele građevine, a koja, u konačnici, nije puka masa cigala i maltera nego živi organizam. Muslimani se na jedinstvo (*tevhid*) pozivaju i nenabrojivim mnoštvom predaja koje se prenose od Allahovog poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) uspoređujući se sa organizmom kojega ne može da ne boli stanje bilo kojeg njegovog dijela, jer ubod igle u vrh najmanjeg prsta osjeti cijeli organizam i pati sve dok problem ne bude riješen i bol otklonjen (Sahih Muslim).

Spoznaja stvarnosti: O čovjeku (*al-insān*)

Ništa od stvaranja nije stvoreno bez drugog cilja i namjere koji su u vezi sa stvaranjem čovjeka koji je Allahov namjesnik u ovome svijetu: "Gospodar tvoj melekima obrati se: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!" (2:30); "Allah je obećao onima koji vjeruju i dobra djela čine da će ih sigurno postaviti na Zemlji za namjesnike, kao što je učinio namjesnicima i prethodnike" (24:55). Kažem "drugi cilj" budući je prvi cilj i namjera stvaranja priznavanje Allaha, Uzvišenog i obožavanje (klanjanje) samo Njemu jer je to osnovna svrha stvaranja svih svjetova: "Tako pred Allahom pada ničice sve što na Nebesima i što na Zemlji živo je, kao i meleki, i pritom se ne ohole" (16:49). Ne postoji ništa, a da ne veliča Njegovu slavu: "Zvijezde i drveće Njemu se klanja" (55:6); "Mi

smo planine potčinili da zajedno s njim uvečer i u osvit Allaha veličaju, i ptice sakupljene - svi se Njemu usrdno obraćaju" (38:18-19); "Onda ćeš ugledati meleke kako al-Arš okružuju i Gospodara svoga hvalom veličaju" (39:75)

"Zar ne vidiš da upravo Allahu pada ničice ono što je na Nebesima i što je na Zemlji, Sunce i Mjesec, zvijezde i planine, drveće i životinje, kao i mnogi ljudi" (22:18).

Allah, Uzvišeni, stvori Zemlju i odredi (propisa) hranu iz njenih plodova: "Život na ovome svijetu je poput vode koju spuštamo s neba pa se s njome miješa zemaljsko bilje kojim se hrane ljudi i životinje" (10:24), "...načini (vam) postelju od Zemlje a od Nebesa zdanje, te s neba spušta vode pa njome izvodi bilje, u vidu opskrbe vaše" (2:22) Koji je i "Stamene planine postavio je na Zemlju, blagoslovljenom je učinio i na njoj je - sve u četiri dana - utvrdio prehranu" (41:10), "Ljudi, jedite ono što je na Zemlji a što dozvoljeno i prijatno je" (2:168). Allah, Uzvišeni, je Zemlju namijenio kao riznicu njihove hrane: "Na Zemlji ne postoji biće kome Allah hranu ne daje" (11:6), a "Ima mnogo životinja koje ne privređuju hranu sebi, već Allah i njih i vas hrani" (29:60). "Zato - hranite se onim što vam je Allah darovao kao nešto što halal i ugodno je, i pritom na Allahovoj blagodati zahvaljujte" (16:114).

"U stvaranju Nebesa i Zemlje, u smjeni noći i dana, u lađi koja plovi niz more s onim što je korisno za ljude, u vodi koju Allah s neba spustio je pa njome oživljava zemlju nakon obamrlosti njezine te je diljem Zemlje rasijao svakovrsne stvorove, u promjeni vjetrova, te u oblacima što između neba i zemlje potčinjeni stoje - u svemu tome zaista jest znamenje za umne ljude" (2:164)

"Nema na Zemlji životinje niti ptice što krilima uzmahuje a da ne čine zajednice kao što vaša je" (6:38). Tako je Allah, Uzvišeni, pročistio zrak (atmosferu) kao znak Svoje blagodati (prema) Svojim stvorenjima nakon što ih je stvorio: "Nebesa je stvorio bez stupova koje vidjeti mogli biste, a u zemlju je čvrsto usadio planine da vas ona ne potrese, i razasuo je po njoj životinje svake vrste; s neba smo spustili i vode, te učinili da po njoj niče svakovrsno plemenito bilje. To je Allahovo stvaranje" (31:10-11)

Tako je stvoreno i uspostavljeno kraljevstvo i pripremljeno prizorište (za pojavu Namjesnika), a nijedno od stvorenja nije znalo (nije bilo obaviješteno) od koje će vrste biti taj Namjesnik za čije stvaranje je Allah, Uzvišeni, sve to pripremio: "Jednom, Gospodar tvoj melekima obrati se: 'Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti'" (2:30). On (Uzvišen je On!) kaže: "Mi smo vas stvorili i potom vam dali obličje, a onda smo melekima obratili se: 'Čelima po tlu pred Ademom padnite!', pa svi ničice popadaše, osim Iblisa - on čelom po tlu ne pade" (7:11). To je prvi od emaneta kojima je Allah, Uzvišeni, zadužio meleke u odnosu prema čovjeku: "Pa kada mu dam skladno obličje i Svoj Duh udahnem u njega, tada ničice padnite pred Čovjeka" (15:29)

Dvoznačnosti u islamskom konceptu čovjeka i u ljudskoj situaciji napose rješavaju se trudom koji "potomstvo Ademovo", načinjeno od zemljane prašine, ulaže u pravcu realizacije ideala vlastitoga namjesništva te Božanskom Pomoći koja dolazi kao odgovor na njegov trud

Allah, Uzvišeni, kaže: "potom smo ga kao novo biće sazdali" (23:14) odnosno učinili ga čovjekom. Tim ga je osobinama (moćima) učinio perceptivnim (opažajućim) te je (čovjek) živ, onaj koji uči i zna, sposoban, voljan, govori, čuje i vidi u skladu sa vlastitim (stvorenjskim) ograničenjima. Allah, Uzvišeni, nije Se imenovao nijednim Imenom, a da nešto od naravi tog Imena nije ugradio u čovjeka da bi je pokazivao u svijetu u skladu sa onim što mu je dodijeljeno i propisano. Zato, neki ljudi, riječi Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovima): "Allah, Uzvišeni, je čovjeka stvorio na Svoju sliku", tumače u tom kontekstu. Spustio ga je na Zemlju, kao Svoga Namjesnika jer Zemlja je dio promjenjivog i nestalnog svijeta, nasuprot Višem svijetu. Promjene koje se događaju među stanovnicima ovozemaljskog (nižeg) svijeta u skladu su sa promjenama koje se događaju u nebeskom (višem) svijetu. Tako se pojavilo načelo svih Allahovih Lijepih Imena. Dakle, Adem (mir neka je s njim) je Allahov Namjesnik na Zemlji, a ne na Nebesima i u Džennetu. Sve što je njemu zapovijeđeno bilo je: spoznaja (realizacija, aktualizacija i manifestacija) Allahovih Lijepih Imena, melekanska sedžda i odricanje od Iblisa o čemu će, ako Bog da, biti više riječi na odgovarajućem mjestu.

Čovjek u islamu jeste Božiji namjesnik na zemlji i projekcija vertikalne dimenzije na horizontalnoj ravni. Obdaren inteligencijom u pravom smislu - razumom, u najširem značenju pojma - jedino je čovjek, od svih stvorenja, u stanju spoznati Stvarnost čija je manifestacija, te u svjetlu te spoznaje izdići se ponad svoje vlastite zemaljske uvjetovanosti, ovisnosti i prije svega, sebičnosti i egoizma. Obdaren govorom čovjek je u prilici stati pred svoga Stvoritelja i Boga kao Njegov - ne ravnopravan (jer kako mogu stvorenje i Stvoritelj biti ravnopravni - ali svakako uvažavan i drag subesjednik. Objavom kao i Svojim nadahnućem Bog se obraća - govori - Svojim stvorenjima; namazom i dovom, kao i sviješću i savješću kao izvjesnim vidom tihe komunikacije, čovjek se obraća Bogu, čineći to u funkciji i s pravom namjesnika, a u ime stvaranja koje ga okružuje. On je, u svome potencijalitetu, ako već ne u aktualitetu, viši (uzvišeniji) od meleka, jer njegova priroda odražava ukupnost i ne može se zadovoljiti ničim manjim od Ukupnosti; on je sinteza iz koje niti jedan element - od najvišeg do najnižeg - nije isključen, i on je ogledalo u kojemu se odražavaju Imena i Atributi Boga pred Kojim on stoji uspravan.

Promjenom perspektive uočava se i drugo *lice* čovjeka kao stvorenja od

prašine ili ilovače, ništavnost u usporedbi sa blještavilom Stvarnosti, nemoćnog pred Svemoćnim, malim stvorom (nalik mravu) koji žurno korača zemljom od koje je stvoren, ranjivim i na ubod igle i predodređenim da uskoro bude uzapćen i izveden pred Veliki Sud. On je rob čije je najviše dostignuće bezuvjetno pokoravanje Volji svoga Gospodara ili - u mnogo ezoteričnijem smislu - da se nemilosrdno otarasi svega što bi se moglo i učiniti "njegovim", kako bi Božanska Volja mogla djelovati kroz njega bez ikakvih smetnji. Bilo kakvo dobro koje bi on mogao ili čini nije njegovo, jer počelo toga dobra nije njegovo. Samo zlo koje čovjek čini njegovo je, njemu se pripisuje i samo on ga posjeduje. Znanje i vrline, ako se odražavaju u njegovome biću, pozajmica su od njegovog Gospodara. Isto vrijedi i za osjetila kojima poima i stječe iskustvo; sve što je čovjeku 'posuđeno' od njega se može uzeti ili zatražiti da vrati u bilo kojem trenutku vremena.

Ovo su pozitivni i negativni pol ljudskog postojanja ili ljudskog identiteta prema islamskom viđenju. Oni se mogu učiniti nepomirljivim, ali, za muslimane, oni predstavljaju konkretnu stvarnost čovjekove situacije i oni se prožimaju svejednako kao općepozitivno i općenegativno, kao svjetlost i tama. Čovjekovo gospodstvo - namjesništvo - neraskidivo je vezano za njegovo ropstvo, a ropstvo napose je, ni manje ni više, nego izvanrednost čistote ogledala u kojemu se odražavaju više stvarnosti, koje nikako ne bi moglo odraziti da nije potpuno i idealno čisto. Prema al-Gazzaliju (p. 505/1111), sve - uključujući čovjeka - posjeduje "*svoje vlastito lice i Lice svoga Gospodara; što se tiče njegovog vlastitog lica to je ništavnost, a što se tiče Lica njegovoga Gospodara to je Bitak*", što napose ukazuje na još jednu dimenziju: stvorenje, ovako usmjereno u dva različita pravca je, posljedično, tačka susreta, most. Ljudsko srce, koje se u islamu identificira sa prijestoljem znanja prije nego sa *prijestoljem osjećaja*, ponekad se opisuje i kao berzah - zemljouz - koji istovremeno razdvaja i spaja "dva mora", božansko i zemaljsko. Upravo zato, na račun ove funkcije, čovjek se može identificirati kao *halifetullah fi'l-erd*, Allahov namjesnik na zemlji.

Adem i Havva, prototipi čovječanstva

Prototip čovjeka kao namjesnika je stvorenje - čovjek koji prvi izišao iz Ruke Božije - Adem, primordijalni čovjek. U Kur'anu Časnom se kaže: "Jednom, Gospodar tvoj melekima obrati se: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti", a meleki rekoše: "Zar ćeš na Zemlji postaviti nekoga ko po njoj nered pravit će, i krv prolijevat će, dok Te mi slavimo hvaleći Te i bogopoštujući Te?!" Allah reče: "Ja znam ono što vi ne znate!" I On pouči Adema imenima za stvari sve, potom ih izloži pred meleke, te reče: "Kažite mi vi njihove nazive, ako istinu govorite!" "Slava Tebi neka je!", meleki uzvratiše, "mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio, a Ti si Sveznajući i Premudri, sigurno je!" "Ademe", Allah reče, "kaži im za ovo nazive!" A kada im Adem kaza nazive, Allah dodade: "Ne rekoh li vam da Ja znam šta nebeska i zemna tajna je, te da znam ono što na javu iznosite i ono što tajite!" (2:30-33)

Samo zlo koje čovjek čini njegovo je, njemu se pripisuje i samo on ga posjeduje. Znanje i vrline, ako se odražavaju u njegovome biću, pozajmica su od njegovog Gospodara. Isto vrijedi i za osjetila kojima poima i stječe iskustvo; sve što je čovjeku 'posuđeno' od njega se može uzeti ili zatražiti da vrati u bilo kojem trenutku vremena

Potom je melekima zapovijeđeno da se poklone - učine sedždu - pred ovim novim stvorenjem, oni to i učiniše, svi osim Iblisa, đavolske sile ili pobunjeničkog duha, koji odbi iz slijepog ponosa da se upokori stvorenju čija je slava sakrivena u prašinu.

Iblis, agens nesloge i odvojenosti, iskuša nebeski par sjajem i raskoši relativnosti i lažne neovisnosti. I tada poče proces koji traje od toga vremena do naših dana. Mora se, međutim, imati na umu, da su njih dvoje "pali" zajedno, jednaki u krivici kao što su bili jednaki u slavi; u islamu Havvina krivica nije ništa veća. Iako su izgnani i izvedeni, kao i svi koji žive na ovoj zemlji, ipak su od Onoga Čija su Imena Oprostitelj, Onaj Koji neprestalno oprašta, Onaj Koji nikada ne prestaje opraštati, Brisatelj grijeha, dobili obećanje, da njihovo potomstvo koje će boraviti u tamnim prolazima nižeg svijeta, nikada neće biti ostavljeno bez upute. Ta "uputa", prema islamu, doživjela je svoj vrhunac dolaskom Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), koji je zatvorio krug.

Poslanik kao idealni primjer i uzor čovjeka

Stoji činjenica da su *Adem* i *Havva* izvedeni iz idealnog svijeta te spušteni u praktični svijet i život u skladu s njim, u kojemu trebaju i imaju pronaći način i put povratka u svoje primordijalno - idealno - stanje. No, nije ostavljen bez Božije milosti, smjerokaza, upute i u konačnici prototipa ljudske potpunosti i idealiteta; Bog, Uzvišeni, Navlastito ostao je čovjeku vrlo blizu, bliže - Kur'anskim riječima - nego što su to ljudi samima sebi. Nadalje, mnoštvo poslanika - njih 124,000 - od kojih je posljednji i Pečat poslanstva, Muhammed (mir neka je s njim i njegovim), po definiciji, Bogu bliski, predstavljaju i osiguravaju ne samo uputu nego i primjer ljudske - namjesničke - veze između Božanskog i zemaljskog. U posljednje doba - vrijeme od poslanstva Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) naovamo - muškarac ili žena, postaju vjernicima onoga trenutka kada on ili ona, svjesno i bez prinude, izgovore *dvodijelno* (po)svjedočenje vjerovanja, pri čemu se prvi dio odnosi na Božiju Jedinost i Jednotu, a drugi na Muhammedovo poslanstvo. Ukoliko prvu istinu ne slijedi druga nastaje nepremostiv jaz između onoga što je *gore*, Božanske Stvarnosti, i onoga što

je *dolje*, stvorenja od zemaljske prašine. Za *običnog* vjernika, dakle potpuno egzoterijskog muslimana, posvjedočenje vjerovanja je sasvim dovoljno; naime, dovoljno je da je Stvoritelj ovlastio i povjerio Svome odabranom poslaniku Muhammedu (mir neka je s njim i njegovim), (kao što je ovlastio mnoge druge prije njega u različitim domenima i razmjerama), da čovječanstvu prenesu uputu i Zakon, uz obećanje dženneta (raja, za pokoravanje Zakonu) i prijetnju džehennemom (paklom, za one koji se Zakonu usprotive). Za ezoteriji naklonjenije muslimane - sufije - funkcija osiguravanja veze između Boga i čovjeka, nebesa i zemlje, odražava se (jer postoji) - u krajnjem slučaju, virtualno - u svakom ljudskom biću, omogućavajući mu da sam (sama) sebe *modelira*, iznutar kao i izvanjski, po ponuđenom uzoru: *Vi u Allahovom Poslaniku lijep uzor imate!*" (33:21). Obraćajući se izravno Poslaniku, u suri Pero (*al-Kalem*) Gospodar, Uzvišeni, kaže: "*...ti si, doista, najljepše ćudi!*" (68:4); odnosno, drugim riječima, u njemu - Poslaniku - ljudi imaju ne samo poslanika, nego i utjelovljenje Božije poruke, Kur'ana Časnog, i smjerokaz u vidu živog primjera koji treba slijediti.

Idealni čovjek (*al-insan al-kamil*) za muslimane je osobno Poslanik islama. S tim u vezi su i njegova brojna počasna imena, od kojih je prva, koja čak prethodi imenovanju Allahovim poslanikom (u *šehadetu*) rob (*'abd*); znakovito je to što atribut kojim se naglašava njegovo *ropstvo* prethodi svemu - bilo čemu - što za tim slijedi, što neposredno ukazuje na činjenicu da je pasivno pokoravanje prethodilo - radije bilo preduvjet - Poslanikovog aktivnog perioda njegove misije u ovome svijetu. Pokoravanje napose određuje sposobnost *običnog* čovjeka da ispuni funkciju za koju je stvoren. Ona je, u stvari, polazna tačka bez koje ne bi ni bilo *putovanja* u cilju ispunjenja ljudske svrhe na ovome svijetu. U neposrednoj vezi sa ovom je i titula *al-nebiju'l-ummij*, nepismeni vjerovjesnik, koja prestavlja jemstvo autentičnosti Svetog Spisa, Kur'ana, budući je Allahov Poslanik mogao prenijeti samo poruku koja mu je dolazila onako kako mu je dolazila ne dodajući joj ništa u smislu ljudskog predznanja. Idealni pisar, koji nije propustio ni slovo od onoga što mu je saopćavano je i *Allahov miljenik* ili *voljeni* (*habibullah*), svejednako kao što je Adem *Allahu najdraži*. S ovim pretpostavkama na umu, ali i činjenicu da arapska riječ za čovjeka, *insan*, ishodi iz korijena *uns*, u značenju "bliskost", ukupna slika čovjekovog stanja na Zemlji se potpuno mijenja i odnos i veza između Stvoritelja i stvorenja dobija potpuno novu perspektivu: odnos Gospodar-rob, postaje odnos Voljeni-zaljubljenik.

Gospodar Uzvišeni kaže: "*Bio sam Skrivena Riznica, i poželjeh biti spoznat; te, stvorih Čovjeka*" (prema drugoj verziji *svjetove*). Doslovnom tumačenju i slijeđenju vjere naklonjeni muslimani spore autentičnost ove predaje jer je oni razumijevaju u kontekstu da Bog, Uzvišeni, "potrebuje" nekoga izvan Njega Navlastito, čime se Bogu pripisuje "potreba", što se u islamu smatra blasfemijom. Istina je, s druge strane, da je andaluzijski sufi, Ibn 'Arabi, čiji se utjecaj na islamske metafizičke doktrine teško može preuveličati, svojevremeno pisao da u samoj Suštini Božanskog postoji ne potreba nego čežnja - ljubav - za odnosnom uzajamnosti. Stvarnost, Apsolutno Savršenstvo, može imati samo jednu obavezu, obavezu *da bude*; to nadalje implicira mnoštvo koje, po svojoj prirodi, "isijava" ili se "izlijeva" ili pak - da se poslužimo ljudima mnogo približnijom *slikom* - "želi" da Se pokaže i da. To nikako ne implicira bilo kakve nedostatke ili manjkavosti Božanskog Savršenstva, naprotiv, odnosi se na specifičnu dimenziju Njegovog Savršenstva bez koje postojanje bilo čega što bi izvan ili - makar samo pojavno - odvojeno od Apsoluta, bilo bi nezamislivo.

Što se tiče islamske duhovnosti na njenoj najvišoj razini, ona nije ništa drugo nego preobražaj izazvan i ubrzan zazivanjem Božijih Imena dok čovjek ne počne živjeti u neprestalnom sjećanju i spominjanju Boga, dok čovjek ne prestane sebe smatrati odvojenom sviješću i postane ništa drugo nego odjek i jeka Njegovih Imena

Ovo učenje, kakvu god sumnjičavost moglo izazvati u umovima određene razine (skupine) muslimana koji ljubomorno žele "zaštititi" krajnju i konačnu transcendentnost Boga prema Kojemu je jedini odnos koji priliči ljudskim stvorenjima isključivo slijepa pokornost, pomaže nam u definiranju ljudske uloge te tako i razumijevanja koncepta *ropstva*. Predodređenjski prijemnik "izljeva" Božanskog Mnoštva neophodno je pasivan i jednako neminovno prazan (oslobođen) od svih drugih sadržina. U ovom kontekstu poniznost više nije moralni ili sentimentalni koncept, nego - ni manje ni više - najpovoljniji i najpoželjniji egzistencijalni stav svakoga (odnosno, svega) što želi primiti ono što se daje. Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) je istovremeno idealni prijemnik (primatelj) i idealni uzor prijemčivosti. Činjenica da je Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) predodređen da proživi sva velika i temeljna iskustva kojima bi ljudska bića mogla biti izložena tokom svojih individualnih života - ali i čovječanstvo u cjelini - do Dana Velikog Suda, daje prakticirajućem domenu vjere osobit karakter, a *oponašanju* napose zadivljujuću preciznost, čak i u najjednostavnijim svakodnevnim poslovima. Suočeni sa običnim ljudskim problemima, kršćani će 'tragajući po svome srcu' pokušati pronaći odgovor 'šta bi Krist mogao učiniti' u predmetnoj situaciji; muslimani, gotovo po pravilu, znaju šta je Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) zaista činio.

Musliman koji teži toj i takvoj izvanrednosti veliku pomoć nalazi u bogatstvu i obilju zabilježenih predaja (*hadīs*), ali i činjenici da hadīske zbirke uključuju i mnogo materijala koji bi se na prvi

pogled mogao ocijeniti "trivijalnim", ali se u stvari odnosi na manifestacije Svetog, koje napose jednostavnom vanjštinom zakrivaju pokazatelje koji su od neuporedivog značaja. Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) svoju prirodu nije pokazivao samo u ozbiljnim stvarima ili pak u objavi i proglašavanju propisa svojoj zajednici, nego čak i u odnosu prema svojoj porodici, u komunikaciji sa svojim prijateljima, pa i sa onima koji su mu se obraćali za savjet u naizgled, gotovo nevažnim svakodnevnim stvarima. To bi se jednim nazivom moglo opisati kao ukupnost njegove misije, koja je predodrešenjski i namjenski "dizajnirana" da obuhvati i prodre u svaki domen i svaku razinu ljudskog iskustva te da svjetlošću sveobuhvatne upute osvijetli i najtamnije uglove, najmanje pukotine života na ovome svijetu. Iz hadīske literature muslimani ne samo da uče o svojoj vjeri, svojim dužnostima i obavezama, te pravilima ponašanja; oni uče i o "ljudskom" u općem smislu značenja toga pojma onako kako islam poima ljudsku ulogu odnosno ulogu čovjeka u ovome svijetu, napaja se njome, kao iz velikog vrela, vodom potpunosti, potpunošću namjesništva.

Adem (a.s.), Muhammed (mir neka je s njim i njegovima) i stajalište o čovjeku

Islamsko stajalište o čovjeku moguće je ponajbolje definirati i uprimjeriti odnosom između dva pola, Adema (a.s.) i Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), prvog i posljednjeg poslanika, početka priče i njenog kraja; insistiranje na *zatvorenom krugu* misijom Posljednjeg poslanika istovremeno podrazumijeva i naglašavanje primordijalne prirode njegove misije.

Historija se dogodila i čovječanstvo je krenulo svojim predodređenjskim putem. Svaki početak podrazumijeva kraj, te tako i u ovom slučaju mora postojati povratak izvorištu, porijeklu i početku, onoliko koliko i onako kako taj povratak može biti moguć u tako kasnom stupnju ciklusa. Islam se naziva *dinu'l-fitret*, što bi se isto tako moglo prevesti kao *predodređenjska vjera*

ili *izvorna vjera*, jer Allah, Uzvišeni u Kur'anu časnom kaže: *Okreni lice svoje ti, kao vjernik pravi, čistoj vjeri, Allahovoj prirodi* (*fitrah*), *prema kojoj On ljude stvori* (*fatara*)! - *Nema promjene u Allahovu stvaranju! To je prava vjera, ali većina ljudi ne zna*. (30:30) Potpuni musliman nije čovjek svoga vremena niti pak čovjek bilo kojeg drugog određenog historijskog trenutka; to je čovjek koji je onakav kakav je u praiskonu izišao iz Božije Ruke. "*Svi ste vi potomci Ademovi*", govorio je Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) svojim sljedbenicima.

U islamu se ljudska suština smatra zdravom i nikako se ne može pokvariti; ni vrijeme ni okolnosti ni na koji način ne mogu u potpunosti uništiti ono što je Bog stvorio, ali vrijeme i okolnosti mogu to prekriti nenabrojivim slojevima tame i neznanja. U ovome je ključ dubljem značenju riječi *kafir*, najčešće prevođenoj kao "nevjernik" ili "onaj koji negira istinu", a ustvari pojam *kafara* znači "pokriven", "zakriven", "zastrt" i koristi se i u smislu pokrivanja sjemena koje zemljoradnik sije u zemlju. Posrnuli čovjek - na dnu kosine svoga "pada" - "zakriva" Božanske "iskre" unutar svoga bića, te time "pokriva" - i tako zanemaruje ili negira - Istinu, koja mu je zasljepljujućom jasnoćom objavljena i koja je, istovremeno, urođena u Božanskoj iskri u njemu. Islam takvog čovjeka prikazuje kao zatočenika tamnice čiji su zidovi njegova vlastita lutanja; to je ćelija njegovoga "ja" koje se uprizoruje kao malo božanstvo i izolira se od Božanske Milosti koja protiče pred njegovim pragom. Uputa koju je dobio i donio Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) čovjeku nudi mogućnost, koja je, ako je prihvati, u stanju izvesti ga napolje, na sunčevu svjetlost koja je u stvari njegovo prirodno okruženje. Zapovijest koja je sastavni dio ove poruke je: *Budi* ono što u stvari jesi! Iz ove perspektive može se reći - i često je govoreno iako se vrlo rijetko razumjelo - da je islamski koncept čovjeka *statičan*: sve je *ovdje* i *sada*, ni daleko (prostorno) ni u drugom vremenu.

Čovjek kao središnje biće

Ne može reći da Kur'an donosi laskav prikaz ljudske prirode, s obzirom na činjenicu koliko je čovjeku malo trebalo da se oda i podlegne iskušenjima. Ali isto tako može se sasvim razumski pretpostaviti i potvrditi da je Bog bolje od meleka znao kakva će zla to Njegovo stvorenje činiti, i ne čini se izmišljenim pročitati u tekstu implikacije koje njegov ugled, kao namjesnika, nisu bez veze sa njegovom sposobnošću i mogućnošću činjenja zla. U domenu relativiteta (koji je, naravno, melekima stran), svjetlost i tama, dobro i zlo, nerazdvojivo su pomiješani. Meleki ne mogu, nisu u stanju, odstupiti od Božije Volje, pa ipak su se, nakon izravne zapovijesti da se poklone pred novim stvorenjem, pobunili. Jednom čak nije bilo strano upitati kakva će to superiornost toga novog bića biti.

Pojam čovjekove *središnjosti* ne odnosi se samo na njegovu egzistencijalnu situaciju; isto tako odnosi se i na znanje koje je, makar virtualno, dijelom njegovoga srca. "*On* (Bog, Uzvišen je On!)

poduči Adema Imenima", kaže Kur'an; "imena" bi se mogla definirati kao univerzalno i sveobuhvatajuće znanje, jer *ime* bilo čega definira njegov identitet i blisko je povezano sa Božanskim stvaralačkim činom. "Imenovanjem" On stvar izvodi iz "ne-postojanja" na svjetlo dana; On uzrokuje da stvar bude (s)poznata. Dar znanja - tačnije, privilegija - koja je Ademu osigurala njegovu nadmoć nad melekima, moglo bi se reći, logički slijedi iz tvrdnje da čovjekovo srce odražava Ukupnost. Ali slijedi i da poznavalac "Imena" zna i "Onoga Koji je imenovao" sve stvari ili je makar u stanju (s)poznati Ga. U islamu općenito, a osobito u tesavvufu, ljudsko stvorenje je u stanju spoznati Stvoritelja, sposobno čuti Božije Riječi i govoriti s Njim. Biće koje stoji u središtu relativiteta u potencijalitetu je u stanju (spo)znati Apsoluta. Islam jeste "vjera Zakona", ali je i "vjera znanja", te je stjecanje znanja, u Kur'anu ali i u Poslanikovim riječima i govorima često spominjana tema. Budući je vrhunac znanja (istovreno vrhunsko znanje) spoznaja Boga, Uzvišenog, Kur'an kao čovjekovu dužnost najvišeg stupnja važnosti identificira kao "traženje Lica Božijeg".

Islam ni na koji način od čovjeka ne traži, ne očekuje i ne zahtijeva da ispunjava dužnosti na koje čovjek nije pristao, odnosno sa kojima se nije saglasio, a pristanak napose identificira se sa onim što je općepoznato kao Dan "Elestu": "*A kad je Gospodar tvoj od potomaka Ademovih, iz kičmi njihovih, izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da protiv sebe posvjedoče: "Nisam li Ja Gospodar vaš?!* (*alastu bi-rabbikum*)" *A oni odgovoriše: "Jesi! Mi svjedočimo!*" (7:172). Ajet se završava objašnjenjem da je to bilo zbog toga "*da na Danu Sudnjem vi ne bi rekli: Mi o tome, doista, ništa nismo znali!*" (7:172). Mi smo, drugim riječima, pristali na ovu obavezu, ovaj ugovor i njegovu potvrdu, prije nego je počeo naš svjesni život. Ista implikacija očigledna je iz još jednog Kur'anskog ajeta, za koji se može reći da naglašava čovjekovu namjesničku funkciju: "*Mi smo doista Polog* (*emanet*) *ponudili nebesima, i Zemlji, i planinama, pa su odbili da ga ponesu i od njega se sustegli bijahu, a čovjek Polog ponese, doista je čovjek nepravedan spram sebe i neznalica velika...*" (33:72). Spomen "planina" razjašnjava se ajetom: "*...da Mi ovaj Kur'an brdu nekom objavimo ti bi vidio kako je ono skrušenošću ispunjeno, i kako bi se pred strahom od Allaha raspalo!*" (59:21). Objava, znanje, namjesništvo, središnjost: sve su to aspekti bremena koje ljudsko stvorenje nosi, u smislu kojega ga je i moguće definirati kao potpuno "ljudskog". Uzvišeni Polog podaren je stvorenju otvorenih očiju, sposobnom da bira, te stoga, sposobnom i da iznevjeri Povjerenje; a kada to učini, šta onda ostaje od njega osim prašine od koje je stvoren?

Objava, znanje, namjesništvo, središnjost: sve su to aspekti bremena koje ljudsko stvorenje nosi, u smislu kojega ga je i moguće definirati kao potpuno "ljudskog". Uzvišeni Polog podaren je stvorenju otvorenih očiju, sposobnom da bira, te stoga, sposobnom i da iznevjeri Povjerenje; a kada to učini, šta onda ostaje od njega osim prašine od koje je stvoren?

Postati i biti ono što jesi

Za muslimana pojedinca, koji teži i nastoji biti ono što bi trebao biti - ono što u suštini zaista i *jeste* - namjera upredstavljanja dobrog primjera svojoj zajednici ne isključuje njegovu osobnu svijest o vlastitim manjkavostima, te o njegovoj osobnoj nedostatnosti da ispuni *polog* koji je prihvatio dok je još bio u *Ademovoj kičmi*. Ustvari, upravo ta svijest jeste osnovni preduvjet za bilo kakvo, odnosno svako poboljšanje i napredak njegovoga stanja i situacije. Osim u vrlo rijetkim slučajevima, njegovo namjesništvo nije ništa više od tek virtualnog stanja koje tek treba uspostaviti u stvarnosti. Ni Kur'an ni Poslanikov hadīs (predaja) ne predstavljaju čovječiju prirodu, kakva ona zaista jeste, laskavim riječima i prikazima; naprotiv. Načelni motiv za slijeđenje *muhammedovskog uzora* je da u njemu muslimani vide idealan primjer onoga koji je ispunio svoju funkciju;[1] musliman se osjeća privilegiranim ako uspije čak i posrtati njegovim stopama. On vjeruje da čineći to predstavlja maksimum njegovih mogućnosti. Popeti se (ili penjati se) sa razine i stupnja na kojem je do najviših vrhunaca već je uspjeh jer je to trud u cilju ispunjenja njegove ljudske uloge, što je napose nemoguć zadatak, ali on je odustaje i ne očajava jer zna *la havle ve la kuvvete illa bi'llah*, nema snage i nema moći osim sa Allahom.

Čovjekovu ulogu u *nemogućem usponu* moguće je sažeti u dvije riječi: namjera i borba (u ovom kontekstu tumačeći pojam jednostavno kao trud, nastojanje). Prema Svetoj predaji (*hadīs kudsi*), kojega bilježe i prenose najugledniji autoriteti ove znanosti, činjenje jednog koraka prema Gospodaru, čovjeku priskrbljuje svu pomoć koja mu je potrebna, Božansku intervenciju: "*Ako Mi se Moj rob približi jedan pedalj, Ja se njemu približim lakat; ako mi se približi za jedan lakat, Ja se njemu približim jedan hvat; ako prema Meni krene hodajući, Ja prema njemu potrčim*". Drugim riječima, Bog

[1] "Poslanik kao Norma (Uzor, Primjer) nije samo Potpuni Čovjek (*el-insan el-kamil*) nego i Drevni Čovjek (*el-insan el-kadim*). Ovdje je načinjena izvjesna kombinacija prostornog i vremenskog simbolizma: da bi se realizirao Potpuni ili Univerzalni Čovjek, treba *izići* iz sebe, projicirati vlastitu volju u apsolutno Drugo, *razvući* se u univerzalni život svih stvari; a da bi se realizirao Drevni ili Primordijalni Čovjek, treba se vratiti porijeklu i početku koje nosimo u sebi; to znači vratiti se u vječito djetinjstvo, otpočinuti u vlastitom arhetipu, u vlastitoj primordijalnoj i normativnoj formi ili u našoj teomorfnoj supstanciji." F. Schuon, *Understanding Islam*, London: Allen & Unwin, 1979, str. 102.

očekuje veoma malo od Svoga stvorenja od zemljane prašine koje je slavljeno i veličano na samom početku vremena, ali, to "malo" je potreban i dovoljan uvjet. Prije svega musliman mora znati - znanje (spoznavanje, saznavanje) je dužnost koja mu je naložena - koja je njegova uloga u stvorenom univerzumu i u areni njegovoga kratkog iskustva ovosvjetovnog življenja. Drugo, čovjek mora željeti ispuniti svoju ulogu i namjeriti učiniti to uz Božiju Pomoć. Treće, svoju malu i ograničenu snagu i svoje male talente mora staviti u službu te želje i namjere.[2] Ostalo nije u njegovim rukama.

Dvoznačnosti čovjeka - roba i namjesnika - na jedinstvo se svodi trudom koji *potomstvo Ademovo*, načinjeno od zemljane prašine, ulaže u pravcu realizacije ideala vlastitoga namjesništva te Božanskom Pomoći koja dolazi kao odgovor na njegov trud. I nadalje, ispunjenje namjesničke uloge tek je usputni rezultat čovjekove primarne funkcije, odnosno obožavanja Boga i vlastitoga *okretanja* i *otvaranja* prema Svjetlu. "*Sve što je na nebesima i na Zemlji Njega (Boga) hvali*", kaže Kur'an, životinje slijedeći svoje nagone, neživi predmeti pokoravajući se zakonima koji vrijede za materijalni svijet. Ali potomak Adema (kojega je Bog poučio Imenima) nalazi se ponad ove ogromne struje univerzalnog obožavanja; on vlastitim izborom čini ono što ostatak stvaranja čini po svojoj prirodi, i jedino on zna šta čini.

To je ono što čovjeka čini *glasnogovornikom* stvaranja, dvostrukim predstavnikom; on je predstavnik Božiji u ovome svijetu, ali istovremeno je i predstavnik svijeta pred Bogom. Upravo to je Allahov namjesnik na zemlji (*halifetullah fi'l-erd*), načinjen od zemljane prašine, veličan od meleka, znalac Imena, nositelj *Pologa*, onaj koji je potvrdno odgovorio na Božije pitanje: "*Nisam li Ja Gospodar vaš?*"

Čovjek i socijalni red

Islamski koncept čovjeka, međutim, iako osigurava apsolutnu prednost neposrednom odnosu između svakog pojedinca i Boga, Uzvišenog, čovjeka uvijek stavlja u socijalni kontekst u kojemu se u odnosu prema i sa drugim ljudima on najozbiljnije kuša. Maniri (*adab*) su dio vjere, do te mjere da se u islamu može govoriti o svjevrsnom kultu ponašanja. Sve to neposredno ishodi iz načela namjesništva i iz kvazisvećenićkog identiteta vjernika: *Božiji predstavnik na zemlji* živi i djeluje među i sa drugim jedinkama svoje vrste; oni su isto što je i on, te se u skladu s tim prema njima mora i ponašati. To podrazumijeva određeni formalizam u međusobnim odnosima ljudi koji je za muslimane normalan i prikladan. To međutim ima još jedan aspekt, ništa manje značajan, a koji se odnosi ne na čovjekovu slavu i ugled nego naprotiv, na njegov jad i bijedu.

Od muslimana se očekuje i zahtijeva da se prema drugima odnosi sa poštovanjem ali ne prema onome što oni - u najvećem broju slučajeva - jesu, nego prema onome što bi oni mogli da budu. Ovo je u potpunoj suprotnosti sa savremenim tendencijama da se u svakom *heroju* prepoznaju tragovi ilovače, te da se *realizam* tumači u smislu demaskiranja i razotkrivanja poroka i slabosti ljudi i žena u neizgovorenim pretpostavkama u kojima je zlo povremeno mnogo stvarnije nego dobro, a ružnoća mnogo znakovitija od ljepote. To sve vodi olahkoj pretpostavci da, otkrivanjem nekih manjih manjkavosti u inače vrlim ljudima, uspijevamo u razotkrivanju krivotvorbi i objelodanjivanju istine. Na isti način osuđujemo *licemjerje* nesavršenog čovjeka koji se pokušava drugima nametnuti kao dobar primjer, i slavimo *poštenje* i *iskrenost* onoga koji priznaje svoje manjkavosti pred cijelim svijetom. Sa muslimanskog stajališta teško je pojmiti kojoj svrhi ovakva *iskrenost* služi osim postavljanja lošeg primjera cijeloj zajednici.

U ovim stvarima islam kreće od prvog načela; ljepota i dobrota vezuju se za Boga, Koji jeste Uzvišena i Vrhunaravna Stvarnost, i svoje načelo imaju u Njemu; ružnoća i zlo vezuju se za ništavnost i nematerijalnost sjenke; slijedi da su pozitivne osobine, u ispravnom smislu značenja pojma, *stvarnije* nego negativne. Pobožni muslimani, stoga, svoju pažnju s pristojnošću i ljubaznošću - koje su izraz poštovanja i prema Božanskoj Slici - skreću sa ranjivih mjesta na zdrave dijelove tijela, te sa mahana koje mogu ukaljati ali nikako i poništiti potencijalnu plemenitost onih oko njih, ili će to makar činiti sve dok osoba pokazuje znake truda da se popravi i bude bolji nego što jeste; to je pravac koji muslimanski muškarci i žene nastoje slijediti, a ne spoticati se nesigurnom stazom traganja za manjkavostima.

Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) obećao je onim svojim sljedbenicima koji budu sakrivali pogreške i grijehe svojih prijatelja, susjeda i rođaka, ili tek poznanika, nagradu u vidu *pokrivanja njihovih grijeha od strane Boga, Uzvišenog, na Dan kada to bude napotrebnije*, svejednako kao što ih je

[2] Kur'an naglašava da Bog "ne mijenja ljude" dok se oni sami ne promijene, a to je dvosjekli mač: s jedne strane čovjeku se pomaže kada on pokaže volju i želju da se promijeni na bolje; s druge strane, njegovi prvi probni, privremeni koraci nadolje uskoro doživljavaju impuls.

upozorio da će grijesi onih koji budu otkrivali pogriješke ljudi iz svoje okoline na ovome svijetu biti nemilosrdno izloženi na viđenje okupljenim ljudima na Dan Velikog Suda. Isto tako rekao im je da *jedan grijeh u očima ljudi može biti veći od stotinu grijeha u Božijim Očima*. Socijalna stabilnost i uspostava i održavanje veza među ljudima smatraju se djelima najviše razine prioriteta te najvišeg stupnja vrijednosti, te kako god privatni grijesi mogu biti oprošteni, uspostavljanje lošeg primjera smatra se uvredom svete zajednice, koja je prenosilac i čuvar Vjere. Kur'an napose ozbiljno i strogo osuđuje svako zlonamjerno ogovaranje i klevetanje, a traženje i "iskopavanje" grijeha iz prošlosti drugih ljudi poredi sa "jedenjem mesa svoga brata".

U svakom ogovaranju i klevetanju, kao i u svakom privlačenju i skretanju pažnje na slabosti ljudi iz naše okoline neizgovorena pretpostavka da "mi znamo sve o njima". Prema islamskom općeprihvaćenom stajalištu, samo je Bog, Jedini Koji sve zna; samo On zna svaku misao i čuje tajne prošaputane kojih čak ni duša ne mora biti svjesna, jer On je Jedini Posjednik naših duša, naših umova i naših osjetila. Ponad svega, On zna *tajnu* (*sirr*) ili *najunutarnjiji nukleus* svakog bića, i nijedan

Vjerovatno je zanatski posao odnosno domen djelovanja zanatlije ponajbolje uprimjerenje objašnjenja čovjekove funkcije kao Božijeg namjesnika na zemlji. Izrada upotrebnih predmeta iz sirovina (sirovih materijala), ljudskim vještinama i trudom (pri čemu bi se trud mogao identificirati i s nekom vrstom džihada) - predmeta koji će istovremeno polučiti Božije zadovoljstvo, jer, prema hadīsu: "Bog je Lijep i voli ljepotu", ali i biti od upotrebne vrijednosti čovjeku - djelo je dostojno potomstva Ademovog i potpuno kompatibilno s njima podarenim sjajem i ugledom

čovjek ne može znati tu *tajnu* drugog čovjeka. U najdubljem smislu, poštovanje prema drugim ishodi iz skrivenosti pravog identiteta druge osobe; a budući da je taj identitet blisko povezan sa njegovim Porijeklom i Počelom, njegovim Stvoriteljem i Posjednikom, ne bismo smjeli ni pretpostaviti da je to bezvrijedno. Kako god se naša izvanjska ljuštura unakaženom činila, znamo da je njena jezgra u njoj; ljuštura je kvarljiva i sklona propadanju, ali je jezgra zato potpuno nedodirljiva.

Čovjek i zanati

Vjerovatno je zanatski posao odnosno domen djelovanja zanatlije ponajbolje uprimjerenje objašnjenja čovjekove funkcije kao Božijeg namjesnika na zemlji. Izrada upotrebnih predmeta iz sirovina (sirovih materijala), ljudskim vještinama i trudom (pri čemu bi se trud mogao identificirati i s nekom vrstom džihada) - predmeta koji će istovremeno polučiti Božije zadovoljstvo, jer, prema hadīsu: "*Bog je Lijep i voli ljepotu*", ali i biti od upotrebne vrijednosti čovjeku - djelo je dostojno potomstva Ademovog i potpuno kompatibilno s njima podarenim sjajem i ugledom. Da bi se ispunila ova funkcija, međutim, predmet mora uposjedovati dvostruki odnosno dvojaki aspekt: mora biti upotrebljiv u praktičnoj namjeni, ali mora i svoga korisnika podsjećati na Stvoritelja svih stvari; slijedi da zanat, odgovarajući na ova dva izazova, ne može nikako biti posve ljudski izum, te se stoga ne treba čudi što se u islamskoj tradiciji zanatske tehnike pripisuju određenim Božijim poslanicima.

Svaki zanat, moglo bi se reći, ima svoju unutarnju tajnu - kao što, zaista, često tvrde muslimanski zanatlije - kao što i svako ljudsko biće ima *tajnu* koja je njegova tačka susreta sa Božanskim. Ovakvo viđenje ili definiranje zanatstva razbija na komadiće sva veličanja savremene tehnologije, jer ta tehnologija, s jedne strane proizvodi predmete koji su isključivo upotrebne prirode i potpuno odvojeni od Svetog, a sa druge, zanatstvo čini zastarjelim. Predmeti nastali takvom proizvodnjom ni na koji način više nisu *podsjetnici* onima koji njima rukuju, a njihova izrada ne predstavlja specifičan vid *ibadeta*. Namjesnik je tako lišen svoje suštinske funkcije, oponašanja stvaralačkog čina, koji napose u vidljivom univerzumu *proizvodi* prirodne pojave koje su istovremeno korisne čovječanstvu, te "znaci (Božiji) ljudima koji imaju razum", kao što se to često ističe u Kur'anu.

U razumijevanju tih prirodnih znakova, aspekata Božanske vječite poruke čovječanstvu, namjesnik stječe znanje koje je njegov najosobitiji i najosobniji dar. Odnosno punim poštovanja prema tim znacima - poštovanjem okruženja u cjelini - on demonstrira još jednu Bogom-danu funkciju. Muslimanu je zapovijeđeno da pažljivo i oprezno hodi zemljom: *A robovi Svemilosnog su oni koji tiho hode po Zemlji! I kad neznalice govore s njima, oni im kaži samo: "Mir vama!"* (*Kur'an*, 25:63), te, iako mu je dopušteno da se njenim proizvodima koristi za svoje izdržavanje, ne postoji niti jedan spomen, ni u Kur'anu a ni u hadīskoj literaturi, koji je moguće navesti kao opravdanje za eksploataciju zemljinih bogatstava na tako destruktivan način kojemu svakodnevno svjedočimo. ■

STVORITELJ I STVARANJE

O spoznaji Stvarnosti

Kozmologija i kozmološke znanosti

Gotovo hiljadu godina, od Mudžahid ibn Džebrove (p. 722) osnovne kozmografije do Hakkijeve (p. 1780) složene *Ma'rifet-name*, islamskom kozmologijom, od forme do strukture, vlada zapanjujuća dosljednost. Islamski univerzum sastoji se od vidljivog i nevidljivog, božanskog i ljudskog "kraljevstva", svako sa svojim vlastitim stanovnicima, predjelima i poretkom. Vidljivi svijet čini devet koncentričnih sfera, sedam planetarnih koje ubuhvata sfera zvijezda stajaćica (Podstolje) i najviša i najdalja sfera bez zvijezda (Prijestolje). Sedam nebesa počiva na sedam zemalja u kupolnim strukturama opadajućih veličina, a smještena jedna unutar drugih. Što se tiče funkcioniranja univerzuma – kosmosa napose – njega regulira kvartarni prirodni poredak četiri elementa, posredstvom brojih "četvorki": godišnjih doba, naravi, tačnosti, pravca… Još jednu dosljednost moguće je uočiti u popularnoj pripovijesti o stvaranju koja čini polaznu tačku mnogih islamskih hronika, integriranu u brojne literarne izvore, a pojavljuje se i u osmanskim arhitektonskim djelima iz 17. i 18. stoljeća. *Risale-i Mi'marijje– Mimar Mehmed-ağa eserleri* (Poslanica o arhitekturi), počinje kozmološkim pregledom stvaranja i strukture svijeta, dok *Selimijje Risalesi* (Poslanica o Selimiji-džamiji) uključuje brojne reference na korespodenciju između kosmosa i građevina. Ipak, ni jedan od ova dva značjna teksta ne nudi teorijsku artikulaciju odnosa između kozmologije i arhitekture, ali ni drugi klasični islamski izvori. Diskurzivni odnos je, uglavnom djelo modernih teoretičara koji su se bavili simbolima i simbolizmom.

Simbolizam kao jezik bezvremenih istina

Kada govorimo o jeziku bezvremenih istina i nepromjenjivih tradicionalnih načela i tradicijskih obrazaca (arhetipa) treba znati da je on u potpunom suglasju sa tradicionalnim i tradicijskim stajalištima i nazorima. Kao oblik i način izražavanja tradicionalnih umjetnika i zanatlija, ali i jezik *philosophiae perennis*, simbolizam je jedini odgovarajući i prihvatljiv medij za razumijevanje unutarnjih značenja tradicionalne umjetnosti i arhitekture i shvatanje svijeta duhovnosti i metafizike. Simbolizam se javlja kao "jezik" kojim Božanstveni "progovara" alegorijama, paradigmama, parabolama i metaforama. Ontološki po svojoj prirodi, simbolički jezik (ili, jezik simbolizma) osigurava "izgovaranje" temeljnih i univerzalnih tajni postojanja.

Jezičke definicije ili vizualni prikazi kojima se saopćavaju simboli i znakovi, pćeprihvaćeno su sredstvo komunikacije i sporazumijevanja kao nešto što služi, koristi se ili se smatra predstavom nečega drugo. *Perennialisti*, radije, tradicionalisti, prave izvjesnu razliku između znakova i simbola u kontekstu onoga na što se odnose odnosno koju poruku saopćavaju. Simboli se, prema njima, odnose na nematerijalne

koncepte, ideje ili predstave stvarnosti sa određene razine na drugu odgovarajuću (razinu), dok se znaci odnose na materijalne predmete i objekte na istoj referentnoj razini. Predmet ili objekat može istovremeno biti i simbol i znak ovisno o tome na šta se odnosi.

Osnovna pretpostavka na kojoj počiva simbolizam je da su građevinski objekat, materijalni predmet ili nešto drugo u tom smislu, u stanju utjeloviti – opredmetiti – apstraktne koncepte koji su iza ograničenja njihove materijalnosti. Ovakvo razumijevanje i tumačenje simbolizma, kakvo je prihvaćeno u zapadnoj tradiciji skrbi presudnu filozofsku formalnu razliku između *osjetilnog* i razumljivog (zamislivog). Srednjovjekovni muslimanski znanstvenici, koji su se oslanjali i dodatno razvijali intelektualna sredstva grčke filozofije, uprimjerili su ovo načelo razlikovanjem između *al-hissi* i *al-'akli*, što je je, u izvjesnom smislu, legitimizirano i legalizirano kur'anskim razlikovanjem *vidljivog* i *nevidljivog*. U skladu s tim, simbolizam se temelji na korespodenciji između dva domena stvarnosti pri čemu *niže* odražava *više*, *vidljivo*, ustvari, materijalizira *nevidljivo*, a *fizičko* predstavlja *duhovno*. Simbolizam tako, postaje neka vrsta ontološkog istraživanja i preispitivanja, izviđanje hijerarhije postojanja i intelektualno putovanje u unutarnje svjetove univerzalnih stvarnosti. U tom smislu, simbolizam se često pretvara u potragu za ezoterijskim znanjima, pokušaj dokučivanja onoga "iza" puke vizualne ili jezičke materijalizacije i opredmećenja vjerskih ili kulturoloških dragocjenosti. Arhitektonski simbolizam razvio se upravo na tim konceptualnim postavkama. Nerazdvojivi dio osjetilnog, vidljivog, materijalnog svijeta, arhitektonska forma smatra se najprikladnijim i najsvrsishodnijim simbolom.

Nadalje, simboli mogu biti od dvije osnovne vrste: univerzalni ili prirodni i osobiti ili konvencionalni. Univerzalni simboli su oni čiji simbolički značaj i značenje ishodi iz njihove prirode, poput geometrijskih ili numeroloških simbola, dok su osobiti simboli oni čiji je simbolički značaj u izravnoj vezi sa određenom tradicijom. Zahvaljujući njihovoj prirodi, univerzalni simboli se smatraju primordijalnim (prvobitnim, osnovnim, praiskonskim) i transkulturološkim, dok su osobiti simboli, koji često podrazumijevaju osobita tumačenja univerzalnih simbola, različiti (drukčiji) u svakoj tradiciji. Osobiti simboli, često nazivani i proizvoljnim ili slučajnim, mogu biti posvećeni ljudskom ili božanskom intervencijom koja će ih učiniti mjestom manifestacije transcendentalnog značenja, poput, naprimjer simbolike harfova u islamu. Njihovu posvećenost dodatno (p)ojačava opće prihvatanje i sudjelovanje u njihovom duhovnom značaju.

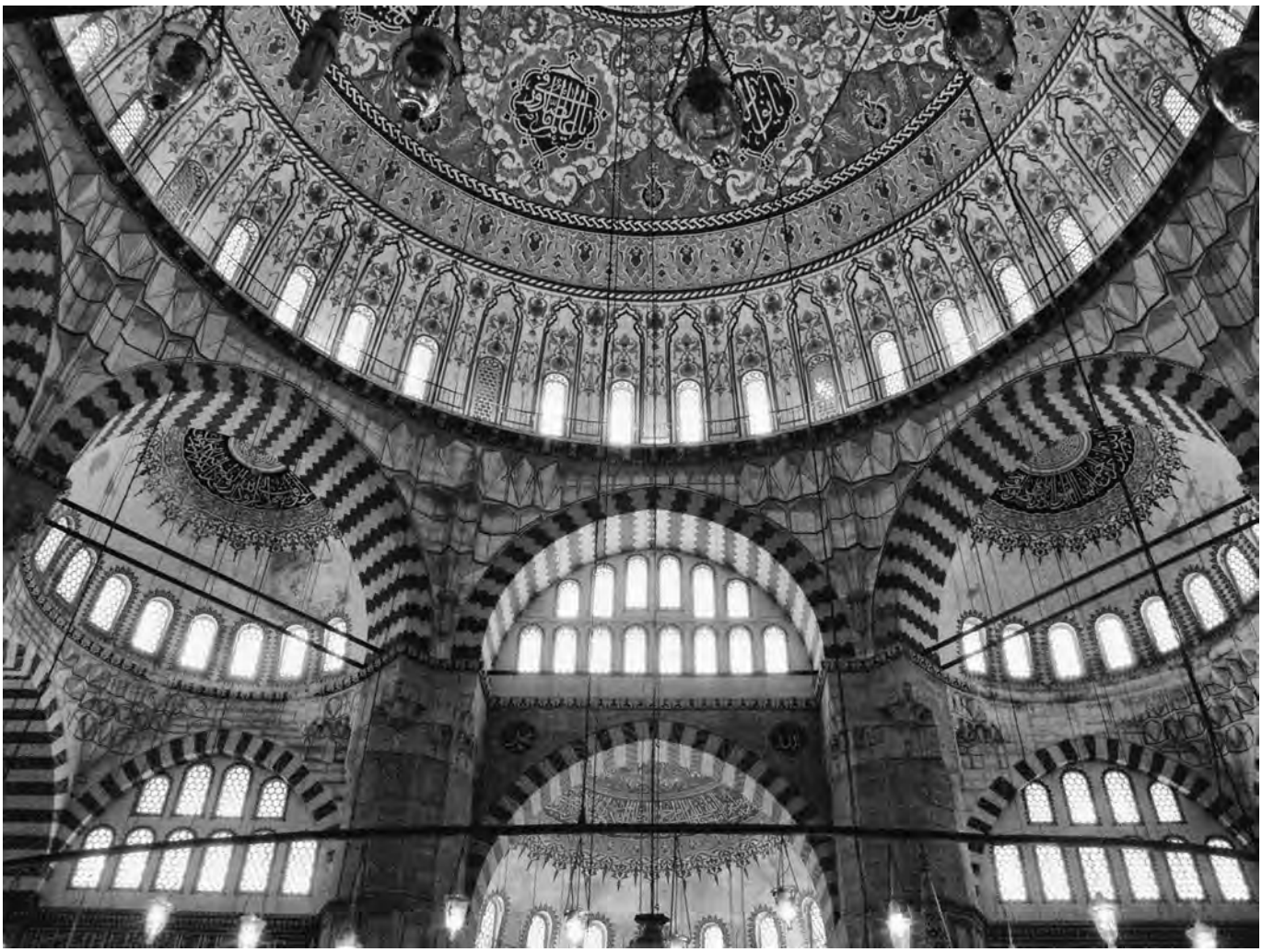
Univerzalni simboli su ontološki povezani i određeni onim na što se odnose. Drugim riječima, simboli beskonačnosti i bezvremenosti moraju imati sposobnost i kapacitet manifestiranja i otkrivanja beskonačnosti i bezvremenosti napose; odnosno, simboli moraju odražavati osobinu beskonačnosti upravo svojom konačnošću (privremenošću), time moraju biti pokazatelj vlastite transcendentalne dimenzije, vlastitom konačnošću prozor u beskonačnost. Saopćavanjem ultimativne stvarnosti predmetom, objektom ili djelom, simboli poprimaju osobine viših (uzvišenijih) stvarnosti, omogućavajući nam da ih shvatamo u smislu vlastite privremenosti. Iskustvom svetih mjesta, naprimjer, simboli svetosti otkrivaju nešto od vlastite svetosti ili posvećenosti osiguravajući (izazivajući) osjećaj i iskustvo svetosti u posmatraču. Tek tada, pod tim uvjetom, simboli su sposobni da otkriju modalitet stvarnosti, svetog ili apsolutnog, uvid u strukturu univerzuma ali i tada samo onome – ili onima - koji su u stanju zaroniti u dubinu. Simboli su "alfabet" univerzalnog jezika kojim ultimativna stvarnost sklapa riječi i rečenice, otkrivajući povezanu i skladnu sliku postojanja i svijeta. U tom smislu, simboli ne trebaju opravdanje; jedino mjerilo njihove valjanosti je valjanost njihovog odnosa sa višom stvarnošću koju odražavaju.

Simbol (do)daje značenje predmetu ili djelu bez ikakvog utjecaja na njihovu

očiglednu ili neposrednu vrijednost. Značenja se, u ovom slučaju, ne "upisuju" u simbole niti im se dodaju kao konceptualni ukras. Naprotiv, oni moraju biti nerazdvojivi dio forme simbola analogno uređenosti prirodne zakonitosti u prirodnim pojavama, ili matematskog načela u prirodi geometrijskog oblika ili brojčane vrijednosti. Simboličko značenje nije namjerno ili namjenski ugrađeno u simbol nego se otkriva promišljanjem i uvidom u transcendentalne stvarnosti i, posljedično, učinkovitost simbola ne ovisi o njegovoj razumljivosti. Vjerski simbol, naprimjer, saopćava poruku čak i čak i kada je ne razumijemo ni djelimično, a kamoli potpuno jer se on (simbol) obraća ukupnom stvaranju u ime Stvoritelja, a ne samo inteligenciji od strane Intelekta.

Simboli mogu biti samo višeznačni: istovremeno i svejednako saopćavati nekolicinu značenja čiji kontinuitet nije opaziv na razini neposrednog iskustva. Jedan simbol može se odnositi na mnoštvo konteksta, a njegovo značenje može funkcionirati na različitim razinama. Potpuno tumačenje simbola, ako je uopće moguće, nije lahak zadatak jer to podrazumijeva tumačenje poruke koje se tiče, a ona je uvijek božanska. Nadalje, ograničavanjem simbola na samo jedno značenje, makar i na najznačajnije je njegovo reduciranje na samo jednu razinu, a to, makar i posredno, znači ograničavanje poruke i Poručioca na samo jednu razinu. A značaj simbola je upravo u tome da otkriva jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu te, povezanost i kontinuitet između različitih razina onoga što saopćava. Mnoštvo izraza i odraza jednog simbola otkriva mnoštvo i zbijenost značenja koji se pokazuju u različitim kontekstima. Postajući simbol, određeni predmet se obogaćuje mnoštvom isprepletenih značenja koja uopće ne moraju biti uočljiva neposrednim iskustvom. Neuvježbanom posmatraču to ponekad može izgledati kao besmisleno ponavljanje ali, svaki simbolički kontekst i svaki kontekst simbola otkriva razinu više ili dubinu niže. U ovom smislu, simboli prožimaju ljudsko postojanje značenjem ukazujući na višu ili dublju, tajanstveniju, čudesniju i svetiju dimenziju naizgled, pukog življenja i postojanja. Zato se sveti simboli smatraju izvorom nadahnuća te, čak, sredstvom Upute.

U spomenutim kontekstima, umjetničko i zanat(lij)sko izražavanje umjetnika i zanatlija koji funkcioniraju unutar zadatih parametara, treba posmatrati iz perspektive kreativne mašte i vjerskog nadahnuća: usredsređenost na ideje, obrede i kozmologiju unutar matrica izrade izrađevina, a ne historijsko-kulturološke uvjete njihovog rada. Simbolizmom se uspostavlja kontinuitet,



ne samo između historijskih perioda i kulturoloških okruženja, nego, prije svega, između ljudskog, kozmičkog i božanskog, osiguravajući uvjete i sredstva za tumačenje ljudskog kozmološkim pojmovnikom i kozmičkog i božanskog ljudskom izrađevinom. Drugim riječima, simboli osiguravaju "prosijavanje" Stvarnosti kroz predmet ili objekat, omogućavajući nam da ljudsko sagledamo u kozmičkim razmjerama, a kozmičko na ljudskoj razini.

Naravno, ovakvo stajalište nikada nije prolazilo bez problematiziranja i kritiziranja. Historičari islamske umjetnosti i arhitekture su ga odavno diskreditirali po osnovu esencijalističkih tendencija i nedostatka metodološke strogosti, svoj kriticizam usmjeravajući prema perspektivama umjetnosti i arhitekture. A u predmetnom slučaju riječ je, kao što smo mogli vidjeti, o hermeneutičkom pristupu pokušaju da se uspostavi odgovarajući interpretativni kontekst za razumijevanje metafizičkih osnova simbolizma u tradicionalnoj umjetnosti i arfitekturi, kao i o otkrivanju duhovnog, metafizičkog konteksta ljudskog stvaranja, dimenzija koje gotovo uopće ne postoje u savremenoj proizvodnji. Za razliku od savremenog radnika, rad i djelovanje tradicionalnog umjetnika i/ili graditelja karakterizira prava strast, iznimno snažan osjećaj uvjerenosti i iskrena žudnja za duhovnim ispunjenjem. Akademska radoznalost, ako uopće postoji, zasigurno nije na vrhu liste motivacionih prioriteta tradicionalnog zanatlije ili umjetnika: njega zanima samo i isključivo potraga za istinom.

Uprkos prigovorima tradicionalističkom metodu, vrijednost njihovoga diskursa, pa, makar i na teorijskoj razini, je u tome što omogućava perspektivu sagledavanja ukupnog problema koja je znakovito drukčija od historičarskog sociokulturološkog pristupa. Osim toga, njima pripada zasluga za proučavanje umjetnosti i arhitekture kao kozmološkog istraživanja, intelektualnog uvida u hijerarhiju bitka i filozofsko putovanje u svijet univerzalnih ideja. U ovoj knjizi ćemo se uglavnom fokusirati na klasični islamski prostorni senzibilitet, razlike između savremenog i klasičnog načina organiziranja prostora, kojim se značenja ljudskih izrađevina i građevina stavljaju u neuporedivo širi, kontekst mreže kozmoloških korespodencija. Premda su analize rađene tako da izravno naglašavaju svojevrstan kontinuitet, povezanost i dosljednost prostornog senzibiliteta u klasičnoj islamskoj arhitekturi, zaključci, makar i posredno, ukazuju na suštinski prekid kontinuiteta između savremenih i klasičnih koncepcija i praksi. Arhitektonski simbolizam, kako on slovi i u historiji umjetnosti i u tradicionalističkim diskursima, ignorira osobni prostorni senzibilitet svojih tumača, ali i onih čije se djelo tumači. Drugim riječima, on je nezainteresiran za *prostornost razlika* time lišavajući analitičara i tumača forme njegovih osnovnih

Osnovna pretpostavka na kojoj počiva simbolizam je da su građevinski objekat, materijalni predmet ili nešto drugo u tom smislu, u stanju utjeloviti – opredmetiti – apstraktne koncepte koji su iza ograničenja njihove materijalnosti

oruđa, istovremeno mu nudeći vlastita teorijska sredstva kojima ga navodi na zaključak o univerzalnoj primjenjivosti načela na kojim počiva. Otkrivajući kozmološke postavke islamskog klasičnog osjećaja za prostor ova knjiga nudi podatke za zaključak da savremeni graditelji, ali i analitičari i teoretičari, sa svim raspoloživim sredstvima, mogu pristupiti samo formi u kojoj se manifestira osjećaj, ali ne i osjećaju napose. Klasični prostorni senzibilitet se, nažalost, gotovo nepovratno izgubio, čak i u oblasti rekonstrukcije i restauracije.

Simbolizam napose je, zahvaljujući višeznačnosti vlastitog diskursa, uvijek aktualna tema u mnogim naučnim disciplinama: psiholozi, antropolozi, teoretičari kulture, sociolozi, historičari religije, historičari umjetnosti i arhitekture, filozofi i teoretičari arhitekture…, izumili su i razvili sredstva kojima dokučuju formu. Zanimanje za ovu temu u domenu društvenih nauka dodatno naglašava njen značaj za razumijevanje kultura i ljudskog boravka na ovome svijetu. Vođeni, radije, nošeni strastvenim zanimanjem za srednjovjekovnu metafiziku, tradicionalisti nastoje u moderni način života uvesti prijeko potrebnu "duhovnu suštinu" i "tradicionalnu (tradicijsku) mudrost". Duhovnost i tradicionalna (tradicijska) mudrost, kao izravne manifestacije zanimanja za Božiju objavu ili objave, je dragocjeno "vlasništvo" tradicionalnih učitelja bez obzira na društvo u kojem žive. Činjenica je da okruženje, društvo unekoliko može olakšati duhovnu potragu, kao što je činjenica da se većina nekoć uspješnih tradicionalnih društava odrekla svih prednosti svoga naslijeđa u korist moderniziranja, modernizma i, takozvanog, napretka.

Naporedo s tim, odrekli su se (duhovnog) iskustva koje je nerazdvojivo povezano sa svrhom i razlogom čovjekovog postojanja – boravka – na ovome svijetu, koji prožimaju sve aspekte života, naročito one za koje je potrebna kreativnost. Duhovnost je u savremenom dobu i u modernim društvima više tema akademskog zanimanja, potraga za (akademskim) znanjem, a ne potraga za iskustvenom spoznajom. Mnogi od njih su, provirivši kroz ključaonicu ili otškrinuvši vrata spoznaje, ostali zapanjeni onim što im se otvorilo pred očima i, nažalost, uživanjem u viđenom (radije, naslućenom) zamijenili za nastavak potrage. Drugim riječima, zabljesnuti i zbunjeni blještavilom trenutnog otkrovenja prihvatili su taj sjaj kao krajnji cilj i uskratili sebi nenabrojivo mnoštvo čuda.

No, i to *virenje* osiguralo je vrijedne studije, prije svega u domenu artikulacije simbolizma kao drukčijeg pristupa proučavanju tradicionalnih umjetnosti i zanata, a potom i u domenu tumačenja i razumijevanja tradicionalnih znanosti općenito, a posebno tesavvufa. Njihova djela su plodno tlo za teorijska

razmišljanja o klasičnoj umjetnosti i arhitekturi zanemarujući geografske i kulturološke granice kao i konvencije koje je nametnula konzervativna historija umjetnosti. Simbol, središnja tema njihovog istraživanja, je suština duhovnog angažmana, a simbolizam jezik klasičnog umjetničkog izražaja.

O kojem god pristupu da se radi: historijsko-kulturološkom ili duhovno-metafizičkom, potrebno je, u skladu s osnovnim načelom islamske duhovnosti "izvana sa svijetom, iznutra sa Bogom", simbolizam sagledavati u kontekstu i iz perspektive vremena u kojem se živi. Savremeno okruženje uvelo je izvjesnu teorijsku distancu između simbola i onoga što simbolizira što je nepovratno promijenilo njegov smisao i poništilo njegovu učinkovitost. Ono što je u klasičnom dobu bilo intuitivno sada je postalo predmetom akademskih rasprava i sporenja. Stoga je, čvrsto vjerujemo, iznimno značajno naglasiti da su djela savremene umjetnosti i arhitekture, naročito one koja slovi kao "sveta" zastrašujuće daleko od svega što bi trebala simbolizirati, svega čemu bi, ustvari, trebala služiti. Svjesni smo činjenice da je odmak od tradicije, duhovnosti, simbola i onoga u što oni omogućavaju uvid, svetosti koju predstavljaju, svojevrsna nužnost savremenog življenja u modernom okruženju. Dijelom i zato što se tradicija, duhovnost i simbol svetog u suprotnosti sa svim trendovima, pa i sa prirodom savremenog svijeta, a dijelom i zbog toga što to predstavlja odmak i od objektivnog svijeta i bijeg u subjektivnu perspektivu i iskustvo (svijeta).

S druge strane, savremeno teoretiziranje na osobit način nadoknađuje literarnu prazninu koja je ostala iza autora iz klasičnog perioda. Doista, nezamislivo je malo djela o arhitektonskom simbolizmu iz klasičnog perioda islama. Ustvari, sve što je ikada napisano o simbolizmu jesu savremena djela, jer je pisanje o onome što se podrazumijeva potpuno strano klasičnom islamu. To je, ustvari, i svojevrsna zamka: razmišljati o prostornom senzibilitetu i simbolici je jedna stvar, a sasvim druga rekonstruiranje teorijskog i praktičnog koncepta i konteksta u kojem sve to mora funkcionirati. Potrebno je teorijski (re)konstruirati konkretne objekte u cilju njihovog pridruživanja apstraktnim značenjima izraženim simbolima.

Stvaranje svjetova (univerzuma) prema Kur'anu Časnom

U Kur'anu Časnom tvrdi se da je svjetove (univerzum) stvorio Allah (Bog), Uzvišeni, u ograničenom vremenu (šest jedankih vremenskih razdoblja). Premda se kur'anska priča o stvaranju svjetova značajno ne razlikuje od biblijske/starozavjetne, očigledno su te naizgled male razlike u velikoj mjeri utjecale na

Otkrivajući kozmološke postavke islamskog klasičnog osjećaja za prostor nudimo podatke za zaključak da savremeni graditelji, ali i analitičari i teoretičari, sa svim raspoloživim sredstvima, mogu pristupiti samo formi u kojoj se manifestira osjećaj, ali ne i osjećaju napose. Klasični prostorni senzibilitet se, nažalost, gotovo nepovratno izgubio, čak i u oblasti rekonstrukcije i restauracije

znakovito različite koncepte Stvoritelja i stvaranja u ove dvije religijske tradicije. Stvoritelj u Kur'anu Časnom je znakovito apstraktniji nego u Starom Zavjetu; u najmanjem, ne umara se nakon stvaranja svjetova za razliku od starozavjetnog Stvoritelja kojemu je potreban odmor nakon završetka svog posla. Nadalje, iako oba Sveta Spisa kažu da je Bog, Uzvišeni, svjetove stvorio za šest dana (ne u našem poimanju ove vremenske odrednice): "Vaš Gospodar je Allah Koji Nebesa i Zemlju u šest dana stvorio je, a zatim al-Arš[1] zaposjede; On dan noću zatamnjuje, a ona u stopu za danom je; Sunce, Mjesec i zvijezde su Njegovoj volji potčinjene - samo On stvara i odlučuje: Allah, Gospodar svjetova uzvišen neka je!" (7:54).

Bog je u Kur'anu Časnom Stvoritelj i Obdržavatelj svjetova (univerzuma), a Njemu priliči i kontrola nad svakom i najmanjom sitnicom Njegovoga stvaranja: "Hvala pripada Allahu Koji stvori Nebesa i Zemlju, učinivši da tmina i svjetlost bude..."(6:1). Isto tako, u Kur'anu se navodi da je Allah, Uzvišeni, u stanju stvoriti i druga inteligentna bića osim ljudi: "Zar ne vidiš da Allah Nebesa i Zemlju sa Istinom stvorio je?! Ako hoće, učinit će da nestanete i druga stvorenja dovest će..." (14:19). U Kur'anu se, nadalje, navodi da će Allah, Uzvišeni, stvoriti druge svjetove poput našega: "Zar ne shvaćaju da Allah Koji Nebesa i Zemlju stvorio je kadar je stvoriti iste takve, a njima je odredio rok u koji nema sumnje nikakve, ali nasilnici ipak odbijaju sve osim krivovjerja!" (17:99). U Kur'anu Časnom se jasno ukazuje na činjenicu da se univerzum širi od trenutka svoga stvaranja: "A i Nebo - njega smo rukama sazdali i sigurno ga širimo Mi..." (51:47). U Kur'anu Časnom se izričito najavljuje i činjenica da će univerzuma (nebesa) u jednom trenutku biti uništena: "Toga Dana ćemo Nebesa smotati kao što se smotaju knjižni listovi: kako god smo prvobitno stvorili, tako ćemo to ponoviti - kao obećanje koje smo dali: sigurno ćemo to učiniti" (21:104).

Stvaranje prema islamskim misliocima: kelāmska kozmološka argumentacija

Islamski mislioci su se naširoko bavili temom vječnosti/vječitosti i privremenosti/prolaznosti univerzuma.

[1] "Imenicu *al-'Arš* uglavnom nisam prevodio, premda se najčešće prevodi kao *prijestolje*. Iz kur'anske pripovijesti o kraljici Sabe (27:41) saznajemo da je *al-'Arš* riječ za prijestolje, za carski divan ili prijestolje s kojeg se vlada. Kada je riječ o Bogu na *al-'Aršu*, onda je to, vjerovatno, metafora za apsolutnu moć, za ravnanje Univerzumom." Ova fusnota je iz prijevoda Kur'ana Časnog, akademika Esada Durakovića čiji smo prijevod odabrali za prijevod značenja kur'anskih ajeta.

Većina, naročito oni koje su kasnije u historiji prozvali *mutekellimūnima*, suglasni su o stvaranju iz ničega (*creatioex nihilo*). Pokušat ćemo predstaviti osnovne argumente *mutekellimūna* u prilog načelu stvaranja pri čemu ćemo najveću pažnju posvetiti dvojici vodećih mislilaca ove škole: znamenitom teologu Ibn Hazmu al-Zāhirīju i još poznatijem Ebu Hamidu al-Ghazālīju. Potom ćemo ponuditi odgovore na pitanja koja se javljaju kada se klasična kozmologija usporedi sa modernom kozmološkom filozofijom, uključujući i ulogu primarne jedinstvenosti i moguće negiranje te jedinstvenosti *quantum*-efektom. Isto tako, spomenut ćemo i antropomorfističko načelo u cilju pojašnjavanja delikatnosti i složenosti stvorenog, sa čovjekom kao posmatračem, sudionikom i namjesnikom, koji svjedoči *razmotavanje* stvarnosti ovoga svijeta.

Islamski mislioci se i međusobno dijele na filozofe i teologe, pri čemu su teolozi – internom podjelom – podijeljeni na dogmate i *mutekellimūne*. *Mutekellimūni* su pandan zapadnim prirodnim teolozima koji tragaju za potvrdom islamskih vjerovanja racionalnim dokazima, pritom čvrsto se držeći kur'anske Objave, vjerujući da je univerzum privremen, stvoren iz ničega. S druge strane, islamski filozofi, uglavnom ugledajući se na grčke prethodnike, daju prioritet racionalnoj dedukciji; oni vjeruju da je univerzum vječan u svojoj suštini, ali i da je stvoren u vremenu. Mutekellimūni Kur'an Časni smatraju osnovnim izvorom svoga znanja o svijetu te, s tim u skladu, nastoje razumjeti svijet/svjetove temeljem kur'anskih navoda i tvrdnji. Drugim riječima mutekellimūni se pridržavaju metodologije koja se razlikuje od filozofije u tome da oni (*mutekellimūn*) istine islama uzimaju kao polaznu tačku svoga traganja. *Mutekellimūni* su imali značajnu i, reklo bi se, presudnu ulogu u razvoju islamske teologije i (us)postavljanja temelja islamskog prava. Međutim, zbog stalnih međusobnih sukoba različitih škola mišljenja u svezi sa dogmatskom argumentacijom Allahovih Atributa (Osobina), onovremeni halifa je bio prisiljen prekinuti sve *kelāmske* rasprave i to radikalno, zabranjujući sva učenja i dalja izučavanja te, naporedo s tim, dijeleći *kelām*, samo na dvije znanosti: *Dakīku'l-kelām* odnosno teologiju prirode, koja izučava osobiname prirode i, *Dželilu'l-kelām*, prirodnu teologiju koja izučava Božije Atribute (Osobine) i metafiziku.

Mutekellimūni, koji predstavljaju gornji sloj muslimanskih mislilaca, vjeruju da se stvaranje svijeta može iskoristiti kao argument za postojanje Boga. Suštinski, ovakav stav utemeljen je na spomenutoj al-Ghazālījevoj argumentaciji po kojoj "sve što je izvedeno u postojanje mora imati izvanjski uzrok svoga postojanja; univerzum je izveden u postojanje (stvoren) te, stoga, mora imati uzrok svoga postojanja."

Osnov mutekellimūnske kozmološke misli predstavlja tvrdnja da je univerzum stalno u pokretu te da se neprestalno razvija; ništa u univerzumu nije u stanju mirovanja (dva sukcesivna trenutka). To se izravno protivi kozmološkoj misli i stavu koji su dominirali Zapadnim svijetom te, logično i Zapadnom teološkom misli prema kojoj se univerzum smatra visoko organiziranim, statičnim i nepromjenjivim sistemom. Neki od autora koji su se bavili ovom temom mislili su upravo na to kada su rekli: "Kozmološko načelo, prema kojemu se univerzum smatra homogenim i izotropnim na višoj razini, dovoljan je dokaz da Njutnov (*Newton*) univerzum ne može biti statičan, nego se mora ili širiti ili sažimati. Filozofski stav i predrasuda preovlađujući u zapadnim društvima o nepromjenjivom, pravilnom kosmosu očigledno je pomela naučnike da dođu do ovakvog (ovog!) zaključka prije nego su ih na to prisilila astronomska otkrića iz 20. stoljeća."

Moderna kozmologija, razvijena u 20. stoljeću, i astronomska otkrića do kojih je došlo zahvaljujući prije svega tehnološkom i tehničkom razvoju, nedvojbeno ukazuju da je univerzum stvoren, odnosno da potječe od prije nekog vremena koje se utvrđuje konačnim brojem svjetlosnih godina, te da je nastao iz (nekog) primordijalnog stanja. Osim toga, od svoga nastanka univerzum je u procesu stalnih promjena i razvoja.

Pritom treba imati na umu da u konkretnom slučaju nije riječ o evolutivnom procesu kako ga poimaju evolucionisti, nego da se, ustvari, radi o nesprestanom stvaranju; univerzum je, drugim riječima, u stvakom trenutku vremena u procesu nastajanja. Upravo ova činjenica dokazana uz pomoć tehničkih i tehnoloških sprava osnovna je ideja koju su uspostavili i na kojoj su insistirali *mutekellimūni*. Mutekellimūni su skupina islamskih mislilaca i teologa koji su se pojavili u 8. stoljeću, a čija je teološka i filozofska misao – nazvana kelām – dominirala islamskim svijetom sve do kraja 10. stoljeća. Na arapskom jeziku pojam *kelām* doslovno znači "govor" ili "razgovor", ali u primijenjenom domenu koristi se i za imenovanje sistema misli koji su uspostavili *mutekellimūni* da bi predstavili vlastiti svjetonazor i argumentima se suprostavili filozofima.

Mnogi kreacionistički argumenti u klasičnoj islamskoj literaturi prepliću se sa dokazima postojanja Boga, Uzvišenog. Naravno, nije teško uvidjeti da je to preplitanje uzrokovano prirodom argumentacije te da je, ustvari, u nesprednoj svezi sa tradicionalnim islamskim pristupom ovom pitanju i problemu. Stvaranje napose je, naravno, u samom središtu problema. Argument u prilog privremenosti – vremenske ograničenosti – svijeta dio je ukupne teorije prirodne filozofije koju su *mutekellimūni* pokušavali konstruirati pod jedinstvenim nazivom *Dakīku'l-kelām*. Ta teorija, u osnovi, temelji se na pet osnovnih načela koja čine strukturu *Dakiku'l-kelāma*:

1. **Privremenost**: svijet je vremenski ograničen, omeđen i određen, a stvoren je *ex nihilo* odnosno iz ničega (al-Alūsi);

2. **Zasebnost (odvojenost)**: strukture prostora, vremena, energije i tvari te svega što je s njima u vezi su zasebne (odvojene);

3. (**Nepre)stalno (kontinuirano) stvaranje:** svijet se u svakom trenutku vremena iznova stvara. Izvanredan pregled ove teorije može se naći u al-Džuvejnījevom djelu *al-Šamil fi Usulu'd-Dīn*.

4. **Neodređenost**: zakoni prirode (prirodni zakonitosti) koji su nama poznati su ovisni i neodređeni.

5. **Integritet (cjelovitost) prostora-vremena**: prostor nema vlastito (izdvojeno) značenje, a njegovo postojanje je uvjetovano postojanjem tijela; ni vrijeme nema vlastito (zasebno) značenje bez događanja u prostoru.

Argumente islamskih filozofa koji su išli u prilog vječitosti univerzuma i njihove teorije o postojanju Boga, uspješno je pobio Ebu Hamid al-Ghazālī, veliki muslimanski mislilac iz jedanaestog stoljeća, u svome djelu *Tehafutu'l-Falasifa* (Nedosljednost filozofa), ukazujući na ultimativnu nekompetentnost filozofa da predlože dosljednu i održivu teističku teoriju o Božijem postojanju i djelovanju.

Sufijska kozmologija: duhovni značaj kozmologije i prirode

Duhovni značaj islamskih kozmologija je u tome što one osiguravaju znanja o kosmosu, kao i znanja o tome kako transformirati kozmičku stvarnost iz neprozirnosti u prozirnost, iz koprene u način otkrivanja Božanske Stvarnosti koju kosmos (poput koprene) zakriva samom svojom prirodom. Cilj je osigurati *mapu* kozmičkog labirinta koja bi čovjeku omogućila bijeg iz ograničenog postojanja. Cilj je otkriti Jedinstvo (*al-tevhīd*) odraženo u svijetu pomnogostručenosti te tako pomoći čovjeku da spozna i shvati Jedinstvo. U cilju spoznaje i razumijevanja Boga, neki ljudi u stanju su *letjeti* neposredno do Božanskih Nebesa bez obraćanja pažnje na kozmičke stvarnosti koje ih okružuju. Ali islamska duhovnost osigurava sredstva i način za ona ljudska bića čija je unutarnja priroda takva da moraju čitati stranice kozmičke knjige prije nego budu u stanju odložiti knjigu u stranu i iskusiti trenutak u Kur'anu opisan kao: "*A na Dan kad smotamo nebo Mi - kao što se smota list za knjige...*" (21:104).

Uloge prirodnog poretka i znanosti u vezi s njim nisu, međutim, ograničene na intelektualni značaj kozmoloških znanosti. Priroda je pred-okus blaženstva islamskog raja (dženneta). Kur'anski opis raja uključuje životinje i biljke, a tu su i oni muslimanski mudraci poput Mula Sadraa koji su o proživljenju na Dan Velikog Suda govorili kao o proživljenju svih stvorenja (svega stvaranja). Kontemplativni musliman u njedrima prirode kuša nešto od džennetskih okusa, a u ljepoti prirode, u veličanstvu planina koje pridržavaju zemlju, u zvijezdama koje krase nebo, u morima koja u svojim nedokučivim dubinama i prostranstvima kriju riznice stvorenja, odraze Lica Voljenog. Iskustvo djevičanske prirode u vezi je sa blaženom vizijom čiji predmet nadilazi sve što je stvoreno. Islamska duhovnost inicira tu "svijest o stvaranju" koja čovjeku omogućava da u prirodi vidi teofaniju Božijih Imena i Atributa, te da čuje let ptice i molitve stvorenja prema i do Božijeg Prijestolja, jer, kao što Kur'an kaže: "*Zar ne vidiš da Allaha slave svi koji su na nebesima i na Zemlji i ptice krila raširenih! Svi oni znaju kako da Ga zazivaju i kako da ga slave. Allah sve zna šta oni čine*." (24:41)

Duhovni značaj prirode u islamu nemoguće je u potpunosti razumjeti bez razmatranja kozmoloških znanosti koje otkrivaju otiske Jednoga u mnoštvu i dovode u vezu svijet pomnogostručenosti sa njegovim Jedinstvenim Porijeklom i Početom. Islamska kozmologija

> **Univerzalno Tijelo, čini se, sadrži sve što je ispod njega uključujući i sazviježđa (sa svim zvijezdama i galaksijama). Drugim riječima, materijalni svijet je nastao "od" - a ne "u" - Univerzalnom Tijelu zato što se, kao što se Univerzalni Intelekt i Univerzalna Duša smatraju Prvim, ovo Tijelo može nazvati Prvim Tijelom jer je to bilo prvo stvoreno tijelo. Osim toga, svijet – i kao duhovni i kao materijalni – nastao je iz Jednine nizom Njenih neprestalnih manifestacija**

predstavlja most između metafizičkih učenja Kur'anske Objave i određenih znanosti, te osigurava okvir u kojemu je određene grane nauke moguće sakralizirati i integrirati u uzvišeno znanje šehadeta.

Korijen sve islamske kozmologije nalazi se u Kur'anu, a najranije islamske kozmološke studije moraju se potražiti u djelima Kur'anskih komentatora prvih nekoliko generacija muslimanske i islamske historije. Postoje, svakako, brojne kozmološke *sheme* koje su razvili muslimani temeljem kur'anskih učenja koristeći različite jezike, kao i simbolizam slova i hijerarhiju svjetlosti. Kur'an napose sadrži načela nekolicine kozmoloških *shema* koje su sadržane u ajetima poput čuvenog *Ajetu'l-Kursi* (ajet o Prijestolju) i *Ajetu'n-Nur* (ajet o Svjetlosti).[2] Ovi ajeti bili su - i još uvijek su - predmetom teško nabrojivog mnoštva komentara i tumačenja gotovo svih *vrsta* kur'anskih komentatora, od teologa preko filozofa do sufija. Cilj islamske kozmologije je postojanje znanosti koja pokazuje međusobnu uvezanost svih stvari te odnose i veze razina kozmičke hijerarhije međusobno ali i, u konačnici, sa Vrhunaravnim Načelom. Time ona (kozmologija) osigurava i daje znanje koje omogućava integraciju mnoštva u Jedinstvo, što je cilj koji nije ništa drugo doli komentar Kur'anskog ajeta: "*Mi Allahu pripadamo i mi se Njemu vraćamo!*" (2:156).

Zahvaljujući integrirajućoj i sintetizirajućoj snazi postojećoj u islamskoj tradiciji, različite škole islamske misli tokom stoljeća islamske historije razvile su respektivne kozmologije koje ishode iz brojnih izvora. Te kozmologije

"Kozmološko načelo, prema kojemu se univerzum smatra homogenim i izotropnim na višoj razini, dovoljan je dokaz da Njutnov (Newton) univerzum ne može biti statičan, nego se mora ili širiti ili sažimati. Filozofski stav i predrasuda preovlađujući u zapadnim društvima o nepromjenjivom, pravilnom kosmosu očigledno je pomela naučnike da dođu do ovakvog (ovog!) zaključka prije nego su ih na to prisilila astronomska otkrića iz 20. stoljeća."

razlikuju se svojim jezicima i formama, ali nikako sadržinom, koja je uvijek potvrda Jedinstva Božanskog Načela, koje je porijeklo i počelo kosmosa, stvarnosti hijerarhije kozmičkog i univerzalnog postojanja, međusobne ovisnosti i uvezanosti svih redova kozmičke stvarnosti i različitih domena prirode. Te kozmologije, u stvari, mogu se opisati kao brojne verzije onoga što bi se u najkraćem moglo nazvati *cosmoslogia perennis*.[3]

Neke od prvih kozmoloških *shema* u islamu *izumljene* su u krugovima koji su bili uključeni u proučavanje pitagorejskih hermeneutičkih tekstova i njihovo prevođenje na arapski jezik, od drugog/osmog stoljeća naovamo. Kozmologija utemeljena na simbolizmu brojeva i jeziku alhemije i atrologije nalazi se već u pisanju prvog znakovitog islamskog alhemičara, Džabir ibn Hajjana, koji je živio u drugom/osmom stoljeću. Ova vrsta kozmologije često je kombinirana sa simbolizmom slova, povezivim sa znanošću poznatom kao *džefr*, koja je isključivo islamskog porijekla i nerazdvojivo vezana za arapski jezik i strukturu Kur'ana napose. U takvim kozmološkim *shemama*, svako slovo ili broj označavaju stupanj bitka, određeno postojanje unutar kozmičke i metakozmičke hijerarhije, izvodeći na vidjelo kozmičke dimenzije alhemičarske prirode.

I kasniji sufiji su se naširoko bavili kozmologijom, osobito Muhjuddīn Ibn 'Arabī, koji je integrirao golem broj ranijih učenja u doktrine koje ishode iz unutarnjeg značenja Kur'ana, a čijim kozmološkim učenjima je nadahnut najveći dio ove knjige. U njegovim djelima, znanost o Allahovim Lijepim Imenima i Atributima (*al-Esmau'l-Husna ve's-Sifat*) služi kao osnova za detaljnu i složenu znanost o kosmosu kojom on otkriva kako su sve kozmičke osobine u stvari odjeci različitih Božijih Imena i Atributa, te kako je svaka razina kozmičkog postojanja ništa drugo doli Božije Prisustvo. Postoji, u osnovi, pet Božanskih Prisustva (*al-hadaretu'l-ilahijjetu'l-hams*), u rasponu od Božanske Suštine (*al-Hahut*), preko svijeta Imena i Atributa (*al-Lahut*), arhimelekanskog svijeta (*al-Džeberut*), nižeg melekanskog i suptilnih svjetova (*al-Melekut*), i materijalnog (tjelesnog) svijeta (*al-Mulk*). Ibn 'Arabī oslikava razine kozmičkih stvarnosti u svjetlu čuvene doktrine "transcendentalnog jedinstva bitka" (*vahdetu'l-vudžūd*), prema kojoj, u konačnici, ne postoji nego jedan Bitak, jedna Stvarnost, a sve ostalo sastoji se od odraza Božijih Lijepih Imena i Njegovih Atributa u ogledalu nepostojanja.

Brojni sljedbenici Ibn 'Arabījeve škole, poput Sadruddīna Kōnevīja, 'Abdu'l-Kerima Džilija i Sejjida Hajdara Āmulīja, pojašnjavajući ih proširili su kozmološke doktrine sadržane u brojnim Ibn 'Arabījevim djelima. Āmulī čak dodaje novu dimenziju Ibn 'Arabījevim kozmološkim učenjima integrirajući ih u ši'itsku gnozu. U djelima Hajdara Āmulīja - koji je pokazivao posebnu naklonjenost geometrijskom prikazivanju razina kozmičke stvarnosti – insistira se na značajnoj kozmičkoj vezi između Božanskog i ljudskog reda, kako na mikrokozmičkoj tako i na makrokozmičkoj razini. U stvari, ši'itska kozmologija

[2] Ajetu'n-Nur glasi: "Allah je svjetlost Nebesa i Zemlje; kao primjer Njegove svjetlosti jest udubina u kojoj se svjetiljka nalazi, svjetiljka je u staklenici, a staklenica - nalikuje blistavoj zvijezdi koja se od blagoslovljenog - ni istočnog ni zapadnog - maslinovog drvca pali, čije ulje gotovo da sija premda ga vatra ne dohvati; to je jedna Svjetlost iznad svake svjetlosti; koga hoće Allah navodi ka Svojoj Svjetlosti, i primjere ljudima Allah navodi, a Allah je Sveznajući." (24:35)

[3] Cilj islamske kozmologije zajednički je i istovjetan cilju ostalih tradicionalnih kozmologija i znanosti u vezi s njom, što zorno pokazuje i neposredno pritvršuje i činjenica da je islam integrirao neke od tih kozmologija i kozmoloških znanosti u svoj intelektualni svijet. Zbog toga je moguće upotrijebiti pojam *cosmologia perennis*.

gnostičke i ezoterijske prirode, ne samo da je neodvojiva od angeologije, ali isto tako i od *imamologije*. Znanje o Imamu po oba aspekta, soteriološkom i kozmološkom, najrječitije i najozbiljnije, ako tako možemo reći, u svojim je djelima obradio Sadruddīn Širazi poznatiji kao Mulla Sadra.

Načela tesavvufskih kozmoloških obrazaca i njihovi predstavnici

U svome, prema mnogima, najznačajnijem, ali bez ikakve sumnje najobimnijem djelu Mekkanskim otkrovenjima, Ibn 'Arabī se često poziva na otkrovenja, uvide, nalaze, teorije i kozmološke doktrine prethodnih istražitelja i znanstvenika ove oblasti, pa i filozofa i teologa, a ponajviše na spominjane Ihvānu's-Safā' i Ibn Sinā'a. Zato ćemo, prije nego se definitivno posvetimo Ibn 'Arabījevim kozmološkim doktrinama, u najkraćim crtama opisati kozmologiju ovih značajnih islamskih i tesavvufskih autora.

Ihvānu's-Safā' ve Hullānu'l-Vafā' Čista braća i Odani prijatelji) i njihove Poslanice (*Rasā'il*)

Čista Braća (*Ihvānu's-Safā'*) su nezaobilazna pojava na filozofskom, teološkom i duhovnom prizorištu u 10. stoljeću, te su govoto svi autori koji su se bavili ovim historijskim periodom, ili bilo kojom od spomenutih znanstvenih oblasti, morali spomenuti bilo *Ihvāne*, kao osobitu pojavom na islamskoj sceni ili, pak, njihove čuvene Poslanice (*Rasā'il*), kolekciju od oko pedeset eseja bez presedana do i u njihovom vremenu. Ko je, doista, činio ovu skupinu, još uvijek nije poznato. Pretpostavlja se da je riječ o skupini nižerangiranih službenika lokalne administracije u Basri, gradu u jugoistočnom Iraku, ali i tu postoje neslaganja, osim u vezi činjenice da su svi ili makar, većina živjeli u Basri. Ko god da su bili, njihovo djelo oslikava koherentan intelektualni sistem, svjetonazor i vjerovanje koje su mnogi i često prograšavali heretičkim, ali ga svejednako nisu prestajali čitati. Njihov utjecaj, iako nikada javno priznat, na mnoge islamske mislioce, filozofe, teologe i sufije, nipošto se ne može zanemariti. Poslanice Čiste braće (*Rasā'ilu'l-Ihvānu's-Safā'*) koje su, nasreću, sačuvane do našeg vremena, predstavljaju iznimno djelo toga doba, perioda procvata intelektualne aktivnosti u cijelom islamskom svijetu.

No, čak i u tom, spisateljski izuzetno plodnom historijskom periodu, kada su širom islamskog svijeta nastajala djela na gotovo svim jezicima kojima su muslimani toga doba govorili, Poslanice Čiste braće izdvajaju se svojom sadržajnom i stilskom začudnošću s jedne strane, a sa druge predstavljaju tipičan proizvod svoga vremena što je kompliment kojim se malo koji autor i djelo mogu pohvaliti. Sa autorskog aspekta, Poslanice su svojevrsno enciklopedijsko djelo ukupnog znanja čovječanstva toga vremena, što nužno podrazumijeva visoku obrazovanost i informiranost njihovih autora o svim onovremenim tokovima misli i raspravama koje su se vodile i to u svim znanstvenim disciplinama kojima su se Braća bavila. Značajan dio ovog našeg kratkog pregleda Poslanica posvećen je upravo toj enciklopedijskoj prirodi njihovog projekta, jer je to jedna od karakteristika koje Poslanice definitivno uzdižu u sami vrh literature na arapskom jeziku, a nije isključeno i ukupne svjetske literature.

Hijerarhija Bitka

Božansko stvaranje svijeta, ili manifestacija egzistencije Bitka, *Ihvāni* uprizoruju na primjeru stvaranja brojeva od Jednoga. Dijeleći sva postojanja na osobita i opća, oni nadalje potonju kategoriju dijele napose na devet "stanja postojanja", budući se 9 nalazi na kraju decimalnog ciklusa i zatvara taj ciklus, simbolički završava jednu seriju brojeva. Stvaranje Univerzuma, počevši od samoga Stvoritelja, spuštajućom tendencijom kroz višestruka stanja i stupnjeve postojanja i završava se sa zemaljskim bićima čija je konačna "karika" čovjek.

Nastanak "velikog lanca Bitka" *Ihvāni* opisuju na slijedeći način: "Prva stvar koju je Stvoritelj stvorio i pozvao u postojanje je jednostavna, duhovna,

krajnje savršena supstancija u kojoj su sadržane forme svih stvari. Ta supstancija zove se Intelekt. Iz te supstancije nastala je druga koja je hijerarhijski ispod prve i koja je nazvana Univerzalna Duša (*an-nefsu'l-kullījje*). Iz univerzalne duše nastala je supstancija koja je ispod Duše i koja je nazvana Izvorna Tvar. Potonja je transformirana u Apsolutno tijelo, to jest, Drugu (Sekundarnu) Tvar koja ima dužinu, širinu i dubinu.(*R*., II, 4f)

Tvar

Pojam tvari *Ihvāni* naširoko i detaljno razvijaju duž "redova" koji razdvajaju njihova gledišta od aristotelijanske škole. Prema *Ihvānima*, Prva Tvar već je odvojena od Čistog Bitka i posjeduje napose jedino i samo egzistenciju i istrajnost. Ona je, ipak, prije pozitivno duhovno načelo nego tek potencijalitet. Ona je prvo biće u silaznoj ljestvici postojanja. Međutim, ona je još uvijek "duhovna forma emanirajuća iz Univerzalne Duše"; ona je jednostavna, inteligibilna i neosjetiva čulima. Ona ima tri uzroka, pri čemu je djelatni Bog, formalni Intelekt i konačno Duša.(*R*., III, str. 233)

Primarna Tvar mora se urazlikovati od Sekundarne Tvari, budući je potonja prvi metafizički korak prema čvrstom. Primarna Tvar najprije prima svoje tri

prostorne dimenzije da bi postala Apsolutno Tijelo (*al-jism al-mutlaq*), ili "tvar svega". Potom nastaje Sekundarna Tvar, sa Bogom kao svojim djelatnim uzrokom, Intelektom kao formalnim uzrokom i Dušom kao konačnim uzrokom. Što se tiče materijalnog uzroka, on pripada Sekundarnoj Tvari napose, i prebiva u jednostavnoj supstanciji koja prima tri dimenzije. Odatle, četiri čina koji djeluju na sva živa bića koja su sačinjena od Sekundarne Tvari.

"Prirodna tvar sastoji se od vatre, vode, zraka i zemlje. Sve to nalazi se u sublunarnoj sferi – životinje, biljke i minerali – sačinjeni su od tih sastojaka i rasadanjem vraćaju im se. *Njihov stvoritelj je Priroda* koja je jedna od sila nebeske Univerzalne Duše. Univerzalna Tvar je Apsolutno Tijelo. Iz toga Tijela izveden je ukupan tjelesni Univerzum, to jest, nebeske sfere, zvijezde, elementi i druga bića kakva god da su. To su sve tijela i njihova raznolikost odnosi se samo na njihove različite forme.

Sfere i elementi

Astronomija *Ihvānu's-Safā'* potvrđuje opće stajalište srednjevjekovnih kozmologa, smještajući zemlju u središte Univerzuma, sa Mjesecom, Suncem i planetima koji se oko njega okreću. Iza sfere Saturna Sfera je Zvijezda Stajaćica i konačno najizvanjskija sfera, ili *muhīt*. Na nebesima, koja posjeduju kružni pokret, potpuno kružna forma i pokret objedinjeni su sa tvari kako bi izveli u postojanje *peti element*, *quintesenciju*, ili supstanciju, ili ono od čega su načinjena nebesa. Pod *petim elementom* ili *quintesencijom Ihvāni* podrazumijevaju takvu susptanciju koja ima osobenost da "s jedne strane nebeska tijela ne prihvataju ni stvaranje ni rastvaranje, niti promjenu a ni preobrazbu, ni zgrušavanje ni smanjenje, a da su s druge strane njihove kretnje savršene, dakle kružne". "Quintesencija" ili "peti element" *Ihvānu's-Safā'* međutim, razlikuje se od istoga pojma u poimanju i tumačenju Aristotela ili Ibn Sīnāa. Dok ove potonje škole smatraju kosmos u potpunosti podijeljenim na dva područja, od kojih je sublunarno sačinjeno od četiri elementa, a nebesko od etera koji ne posjeduje niti jedan od četiri osnovna kvaliteta toplotu, hladnoću, vlažnost i suhoću, *Ihvāni* kosmos poimaju kao jedinstvenu cjelinu u kojoj i *quintesencija* također posjeduje četiri osnovna kvaliteta.[4] U protivnom ne bi bilo moguće planetima i znakovima Zodijaka osobine koje su osnova astrologije. Ovu razliku između podijeljenog i objedinjenog kosmosa prisutna je tokom cijelog Srednjeg vijeka kako među aristotelijancima tako i među hermetičarima.

Pod elementima *Ihvāni* – poput gotovo svih muslimanskih autora – podrazumijevaju četiri elementa koje pominju Empedocles i Atistotel, odnosno, vatru, zrak, vodu i zemlju, koji kako je već gore rečeno u kombiniranim parovima posjeduju četiri kvaliteta, odnosno toplotu, hladnoću, suhoću i vlažnost. Oni o sferama elemenata govore kao o *ustuqus*, od grčkog pojma *stoichos*, u značejnju potpora ili osnova, budući su elementi "tlo" iz kojega zemaljska stvorenja izlaze u postojanje. Elementi su sastavni dio svih pripadnika tri kraljevstva, mineralnog, biljnog i životinjskog. Priroda na te elemente djeluje na različite načine, a Univerzalna Duša pridodaje dušu, odgovarajuću za svako kraljevstvo i svaku vrstu ovoj mješavini, u cilju izvođenja u postojanje pripadnika svake vrste. Elementi ne mogu samostalno djelovati nego su uvijek u podređenom položaju i pasivni prema silama Prirode koje ne njih djeluju odozgo i iznutra.

Vrijeme, prostor i pokret

Fizika *Ihvānu's-Safā'* za razliku od Aristotelove, nema problem kratanja kao svoj središnji predmet. U stvari, u cilju potpunog razumjevanja fizike *Ihvānu's-Safā'*, neophodno je zaći iza, ne samo kartezijanske (Cartesian) koncepcije tvari nego isto tako i iza tvari (*materiae*) Stagirita. Za *Ihvāne* se, u vezi problema kretanja, može reći isto što je već ranije rečeno za rane pred-sokratovske grčke filozofe: "Da bismo razumjeli filozofe iz šestog stoljeća, moramo najprije naš um osloboditi od zabluda atomističke koncepcije mrtve tvari u mehaničkom kretanju i kartezijanskog dualizma tvari i uma. Moramo se vratiti u vrijeme kada je pokret bio neupitni simptom života, te kada nije bilo potrebe tragati za "uzrokom kretanja". Tvar ili tijelo potrebuje izvanjski urok kretanja samo kada se liši svoga vlastitog, urođenog života... Kretanje je nasljedstvo božanskih stvari zato što su žive...

Univerzum koji se opisuje u Poslanicama je živ, budući sačinjen od tijela i Univerzalne Duše koja ga oživljava u cjelini. Kako se stvari kreću, međutim, a događaji se zbivaju u vremenu i prostoru, moraju se opisati i koncepcije tih primarnih matrica fizičkih događanja i neophodnih uvjeta zemaljskog postojanja. Vrijeme i prostor koji su blisko povezani sa kretanjem, u Poslanicama se razmatraju više sa kozmološkog aspekta nego sa kinematičkog stajališta.

Ihvāni odbacuju Aristotelov pojam vremena u smislu "ničega drugo osim mjere kretanja", iako ga još uvijek povezuju sa kretanjem nebesa, koja su generator prostora kao i vremena. Budući

[4] *Ihvāni* se, međutim, slažu sa peripatetičarima da eter nije podložan rastvaranju, težini i lahkoći. Ponekad oni čak i navode na zaključak da on ne podliježe ni četirima osobinama – kvalitetima, a mnogo češće osobine odnosno kvalitete pripisuju planetima i znakovima Zodijaka. Vidi *R.*, II, str. 26ff, 39-42.

da je Univerzalna Duša uzrok kretanja nebesa, isto tako uzrok je i prostora i vremena. Ali, oni isto tako razmatraju i psihološki aspekt vremena, o kojemu pišu: "Vrijeme je čista forma, apstraktan pojam, jednostavan i inteligibilan (zamisliv), detaljno razrađena u duši sposobnostima duha. Nastao je tamo meditacijom nad pravilnim ponavljanjem noći i dana oko zemlje i podsjećajući na nastanak brojeva ponavljanjem jedinice." (*R*., II, str. 15) Vrijeme je također blisko povezano sa stvaranjem i u stvari stvoreno je sa svijetom. Isto tako, Posljednji Dan (*jevmu'l-kijāme*) nije samo još jedan dan u vremenu nego kraj vremena napose.

Što se tiče prostora, on nema stvarnost neovisno od ovoga svijeta, nego je naprotiv, jedan od uvjeta fizičkoga postojanja. Stoga je besmisleno i beskorisno postavljati pitanje da li je *vakuum* ili *plenum*, praznina ili punina, izvan Univerzuma. Nije ni jedno ni drugo jer prostor ne postoji izvan kosmosa a za Univerzum se ne može reći da je u prostoru. Radije i prije, sve što je u prostoru po svojoj prirodi je ovisno o Univerzumu. Sa fizičkog stajališta prostor, ili mjesto, ograničenje je tijela kako ga definiraju Aristotel i muslimanski peripatetičari. Sa stajališta nutrine to je apstraktna, jednostavna, inteligibilna ideja, "forma je *apstrahirana* od tvari i postojeća samo u svijesti",prije nego površina ili pak supstancija praznine; jer, prema njima, praznina mora biti na mjestu, ili onome što se trenutno naziva prostorom; ali prostor je osobina tijela i ne postoji tamo gdje nema tijela, tako da, gdje nema tijela nema ni mjesta ili prostora, te stoga, nema ni praznine. Naprotiv, za *Ihvāne* prostor je nešto što je uvijek ispunjeno, čak i kad je prazno za osjetila. "Ne postoji ni trun prostora", pišu oni, "a da u njemu nema duhova koji ga nastanjuju." Oni, međutim, nikada ne kažu, da je ukupan prostor ispunjen "materijalnim" ili "fizičkim" bićima; za njih prostor nastanjen duhovima "pun" je kako je pun prostor ispunjen vodom.

Znanost o Allahovim Lijepim Imenima i Atributima (*al-Esmau'l-Husna ve's-Sifat*) služi kao osnova za detaljnu i složenu znanost o kosmosu kojom on otkriva kako su sve kozmičke osobine u stvari odjeci različitih Božijih Imena i Atributa, te kako je svaka razina kozmičkog postojanja ništa drugo doli Božije Prisustvo

Pitanje kretanja nerazdvojivo je od Univerzalne Duše i njenih sposobnosti pošto se sva kretanja događaju zahvaljujući toj duši. Kako *Ihvāni* tvrde: "Mi 'dušama' nazivamo određene stvarne supstancije, živuće i pokretane njihovim suštinama, a pod pojmom 'kretanja' podrazumijevamo djelovanje duše na tijelo. Svojim djelatnim životom duša uobličava tvar tijela kao i izvanjskog svijeta." (*R*., I, str. 225)

Univerzalna Duša, dakle, uzrok je svega kretanja, dok je "pokret forma koju je Univerzalna Duša nametnula tijelu nakon što je uobličeno, a počivanje ili mirovanje je odsustvo te forme". Usporediti pokret i svjetlost, *Ihvāni* pokret smatraju ne materijalnom aktivnošću nego duhovnom formom. "Pokret – kretanje je duhovna i laskava forma (*al-sūretu'r-rūhanijjeh*) koja prelazi svim dijelima pokretnih tijela i širi se unutar njih trenutno poput svjetlosti u cilju naglog i odsječnog okončavanja njihovoga mirovanja."

Oni nude nekoliko različitih klasifikacija kretanja, od kojih je jedna sukladno predmetu kretanja, to jest, kretanju sedam nebesa, zvijezda stajaćica, planeta, kometa, meteora, zraka, vjetra i drugih meteoroloških pojava; mora, rijeke, kiše, kretanja u nutrini zemlje poput zemljotresa, ili poput minerala unutar zemlje, biljaka i drveća na površini zemlje, te konačno životinja u različitim pravcima prostora. Shvatiti da su sva ova kretanja, tako pojavno različita, u konačnici zbog jednog agensa – Univerzalne Duše – znači neposredno vidjeti jedinstvenost Prirode. Da bi nadalje, pokazali međusobnu uvezanost svih stvari, *Ihvāni* također klasificiraju kretanje Duha (*rūh*), na način sličan tijelima, i uvezuju ih jednoga sa drugim. Na primjer, oni porede kretanje unutrašnjosti zemlje sa dokidanjem (*nesh*) prethodnih Vjerozakona (*šerrī'at*) od strane Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), i kretanje planeta sa šerijatom prethodnih poslanika.

Ihvāni međutim, ne upuštaju se dalje u raspravu komplikacija kretanja na način kako se to može naći u djelima Ibn Sinā'a ili Ebu'l-Berekāta al-Bagdādīja. Glavno interesiranje autora Poslanica ipak ostaje ujedinjeni i organski (ili organički) Univerzum čiju jedinstvenost oni nastoje iznijeti na svjetlo kroz analogiju i simbolizam.

Mikrokosmos i njegov odnos prema Univerzumu

Univerzum, čiju smo anatomiju upravo opisali, nalazimo još jednom u potpunom ali minijaturnom obliku, u čovjeku koji je promišljen kao mikrokosmos u skladu sa arapskom izrekom: "Čovjek je simbol Univerzalne Egzistencije (*al-insān ramz al-vudžūd*)." Da bi se ova analogija potpuno predstavila, potrebno je ući u čovjekove društvene, fizičke, kulturne i – iznad svega – religiozne zajednice, sve one nalaze svoje kopije u Univerzumu. Međutim, budući da je naš cilj u glavnim crtama prikazati koncepciju Prirode, ograničit ćemo naše razmatranje na mikrokosmos, prije svega na onaj aspekt koji povezuje čovjeka sa ostalim kraljevstvima na zemlji i nebesima i potom sa čovjekovom ulogom kao svršetkom kosmičkog procesa i kao tačkom povratka mnoštva Jedinstvu, tako da je čovjek, na izvjestan način, cilj cjelokupnog Univerzuma.

Tijelo čovjeka pripada životinjskom kraljevstvu i posjeduje mnogo ljepote i mudrosti koju je Stvoritelj također pohranio unutar fizičkog oblika ostalih životinja. Upotrebljavajući numerički simbolizam koji označava, kao i uvijek, vezu mnoštva sa principijelnim Jedinstvom, *Ihvānu's-Safā'* ovako opisuju mudrost koju je Bog upotrijebio u stvaranju oblika čovjeka i nekih životinja:

2 – Bog je razdijelio tijelo na dva dijela, desni i lijevi, da odgovara prvom broju koji je broj 2.

3 – Bog je razdijelio tjelesnu konstituciju životinja na dva kraja i sredinu, što odgovara prvom neparnom broju, 3.

4 – Četiri tjelesna soka – prvi kvadratni broj.

5 – Pet čula – prvi kružni broj; također i broj elemenata plus eter.

6 – Šest sila kretanja u šest pravaca – prvi kompletni broj (*tāmm*)[5]i broj površina kocke.

7 – Sedam aktivnih moći – prvi savršeni broj (*kāmil*) i broj planeta.

8- Osam priroda (četiri jednostavne i četiri izmiješane) – prvi kubni broj i broj muzičkih nota.

9 – Devet nivoa (*tabaqāt*) tijela – prvi neparni kvadratni broj i broj nebesa.

12 – Dvanaest otvora za čula i organe – prvi "pridodati" broj (*zā'id*) i broj znakova Zodijaka.

28 – Dvadeset i osam pršljenova kičme – drugi kompletni broj i broj mjesečevih stanja.

360 – Tri stotine i šezdeset vena – broj stepeni kruga i broj dana u godini. (*R*., II, str. 168-169)[6]

Ako čovjek ima mnogo sličnosti sa životinjama po obliku svoga tijela, on se razlikuje po važnoj činjenici da među stvorenjima jedini stoji uspravno. Ova vertikalna pozicija simbolizira izvjesni ontološki i metafizički uspon i čežnju čovjeka da stigne do duhovnog svijeta. Temeljna, osnovna razlika između čovjeka i životinja nije, međutim, tako velika po fizičkim karakteristikama; više ona prebiva u prisustvu ljudske duše, koja, premda je dio Univerzalne Duše, razlikuje se duboko od duše životinje. Može se reći da čovjek stoji u istom odnosu prema životinjama kao nebesa prema sublunarnom regionu.

Čista Braća nam govore da je Bog smjestio sve što postoji u Univerzumu u mikrokosmos. Čovjek ne može saznati sve što je u Univerzumu posmatranjem i proučavanjem Univerzuma, jer život je isuviše kratak a svijet isuviše prostran, i samo proučavanjem sebe čovjek može dospjeti do poznavanja svih stvari koje već postoje unutar njega.

Tijelo funkcionira poput nekog kraljevstva ili nekog grada, gdje mozak djeluje kao kralj kojem su svi ostali organi potčinjeni. Ali, srce je to koje je središte tijela, kao što je simbolički centar čovjekovog bića i njegov najplemenitiji organ. Ne samo da je srce središte u procesu duhovne realizacije nego i u fiziološkom procesu disanja ono igra, isto tako, važnu ulogu. Među većinom muslimanskih pisaca srce je promišljano ne samo kao centralni organ u temeljnoj životvornoj aktivnosti disanja već također i sjedištem razuma, jer, kao i razum, srce je središnje i centralno, i usljed toga čvršće spojeno sa čulom iskustva i ritmom života (kojim srce vlada) od racionalne sposobnosti udružene s mozgom koji djeluje na jedan indirektan način.

Ihvānu's-Safā' pojačavaju vidokrug svoje analogije uključujući cijeli Univerzum, slikajući sliku velike ljepote u kojoj je kosmički aspekt čovjeka i njegova podudarnost sa Univerzumom skicirana. Ljudska duša, upoznaju nas oni, hodi kroz cijelo tijelo kao što džini, ljudi, demoni i meleki hode kroz Univerzum. Za devet nebesa odgovara devet supstancija tijela: kost, mozak, meso, vene, krv, nervi, koža, kosa, te nokti, naliježući jedno ispod drugog poput nebesa; za dvanaest znakova Zodijaka odgovara dvanaest otvora tijela: dva oka, nozdrve, uši, bradavice grudi, usta, pupak i kanali izlučivanja. Za sedam planeta, čiji uticaj vlada sublunarnom oblašću, odgovara sedam sila tijela: privlačenje, osjećanje, probavljanje, odbijanje, hranjenje, spavanje i maštanje, i sedam duhovnih moći: pet čula, moć govora i razumska moć. Pet čula odgovara naspram pet vrsta kretanja planeta, moć govora Mjesecu a razumska sposobnost Suncu koje obasjava sve stvari. Također, kao što Mjesec prima svoju svjetlost od Sunca i odbija je preko dvadeset i osam prebivališta, tako čini i moć govora primajući svoju moć od razumske moći i prenoseći je kroz dvadeset i osam slova (arapskog) alfabeta.

Šejhu'l-Ekber Ibn 'Arabī i njegova škola

Ibn 'Arabī (560/1165-638/1240) je vjerovatno najutjecajniji tesavvufski autor u cijeloj islamskoj historiji, poznat i kao *Muhjīddīn* (Oživljavatelj vjere) te *Šejhu'l Ekber* (Najveći učitelj). Iako se ne smatra utemeljiteljem niti osnivačem osobitog derviškog tarikata, njegov utjecaj se vrlo brzo sa njegovih učenika prenio na sve sufije koji su svoja učenja obrazlagali intelektualnim ili filozofskim pojmovnikom. Bio je u stanju kombinirati sve postojeće ezoteričke *struje* u islamskom svijetu

---

[5] Čista Braća upotrebljavaju riječ 'kompletan' da bi opisali ono što se sada naziva 'savršeni broj', tj. broj jednak zbiru svojih dijelova.

[6] Čista Braća iznova potvrđuju pitagorejski princip da su stvorenja načinjena prema prirodi brojeva. U vezi s ovim Braća upotrebljavaju termin 'savršen' u simboličkom smislu koji nije lahko svodiv prema matematičkom određenju. Broj 7 igra središnju ulogu u isma'iliTskoj kosmologiji (postoji sedam imāma i sedam ciklusa povijesti). Termin pridodati (*zā'id*) znači da je suma divizora tog broja veća od njega samoga.

– poput pitagoreizma, alhemije, astrologije i različite vjeronazore unutar tesavvufa – u obimnu sintezu uokvirenu Kur'anom i sunneton (*sunnah*) Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim).

Ibn 'Arabījev otac 'Alī čini se, bio je namještenik Muhammed ibn Sa'īda ibn Mardanīša, vladara Mursije (*Murcia*) u Španiji. Godine 567/1172., Mursija je pala pod vlast Almohadske dinastije, te je 'Alī sa svojom porodicom preselio u Sevilju (*Seville*), gdje je izgleda ponovo dobio službu na vladarevom dvoru. Na njegov visoki društveni položaj, među ostalim stvarima, ukazuje i činjenica da je jedan od njegovih šuraka (brat njegove supruge), Jahjā ibn Jugān, bio upravitelj grada Tlemsena (*Tlemcen*) u Alžiru. Mnogo zanimljivija činjenica je da se ovaj Ibn 'Arabījev daidža na vrhuncu svoje moći odrekao vlasti i svih ovosvjetovnih ugodnosti i posvetio se sufijskom i asketskom životu. Ibn 'Arabī spominje još dvojicu svojih daidža koji su bili sufiji.

Ibn 'Arabījeva djela

U svojoj obimnoj i obuhvatnoj studiji u kojoj navodi naslove 850 različitih djela koja se pripisuju Ibn 'Arabīju, Osman Jahja procjenjuje da je za njih oko 700 moguće utvrditi Šejhu'l Ekberov stil i potvrditi autorstvo, od kojih je oko 400 sačuvano. Iako se u velikom broju slučajeva radi o djelima od tek nekoliko stranica, mnogo je više pravih knjiga, dok *Futūhāt* napose sadrži veći broj riječi nego što su mnogi autori napisali u cijelom životu. Ibn 'Arabī osobno daje razlog za svoj čudesni opus; naime, nikada nije sjeo s namjerom da napiše ni jednu jedinu knjigu! "Naprotiv, priliv od Boga bio je toliki i takav da sam ponekad imao osjećaj da će me živog sagorjeti. Kako bih sebi olakšao ... pisao sam djela, bez ikakve prethodne namjere. Brojne knjige napisao sam po neposrednoj Božijoj Zapovijesti primljenoj ili u snu ili otkrovenjem."[7] Među

Ono što je u klasičnom dobu bilo intuitivno sada je postalo predmetom akademskih rasprava i sporenja. Stoga je, čvrsto vjerujemo, iznimno značajno naglasiti da su djela savremene umjetnosti i arhitekture, naročito one koja slovi kao "sveta" zastrašujuće daleko od svega što bi trebala simbolizirati, svega čemu bi, ustvari, trebala služiti

Ibn 'Arabījevim najpoznatijim djelima su zasigurno slijedeća:

(1) ***al-Futūhātu'l-Mekkijje*** (Mekanska otkrovenja). Ova obuhvatna zbirka svih vjerskih i gnostičkih znanosti u islamu ogroman je i uzburkan okean nadahnuća. Među temama kojima se bavi ovo djelo su značenja svih islamskih obrednih praksi, stupnjevi i postaje putovanja prema Bogu i u Bogu, značaj prirode svake ontološke razine u kosmosu, duhovno i ontološko značenje slova arapskog alfabeta, značenje različitih Kur'anskih ajeta i Poslanikovih izričaja (*hadīs*) sa aspekta različitih stupnjeva duhovnog znanja i spoznaje, znanosti koje obuhvata i podrazumijeva svako od 99 Allahovih Lijepih Imena, "psihološka" stanja putnika koji su pod duhovnim patronatom i utjecajem različitih poslanika.

(2) ***Fusūsu'l-hikem*** (Dragulji mudrosti). Sudeći po više od stotinu komentara ovog djela i ogromnom ugledu koje je oduvijek uživalo kod svih Ibn 'Arabījevih učenika i sljedbenika, lahko je prihvatiti H. Corbinovo mišljenje da se u ovom slučaju "nesumnjivo radi o najboljoj zbirci i presjeku Ibn 'Arabījeve mističke doktrine".[8] Prema Kōnevījevom mišljenju to je "jedno od najboljih kratkih djela našeg šejha".[9] Temeljem Kur'ana i Poslanikove predaje (*hadīs*), Ibn 'Arabī obrazlaže božansku mudrost objavljenu dvadesetsedmerici Allahovih poslanika ili Riječi Božijih od Adema (mir neka je s njim) do Muhammeda (mir neka je s njim i njegovima); time on pokazuje kako je svaki poslanik u stvari teofanija mudrosti koju podrazumijeva jedno od Allahovih Lijepih Imena.

Prvim komentatorom *Fusūsa* smatra se Kōnevī, iako se on – u svome komentaru - bavi samo općenito temama poglavlja. Drugi rani komentator bio je 'Afifuddīn al-Tilimsānī (p. 690/1291.), najprije Ibn 'Arabījev učenik, a potom Kōnevījev nerazdvojni drug; o njihovoj povezanosti svjedoči i činjenica da je Kun'javi sva svoja djela oporukom ostavio Afifuddīnu. U svome komentaru on se bavi nekolicinom značajnih stvari koje su u poglavljima djela ostale nepojašnjene, ili pak sa kojima se nije slagao (poput pitanja nepromjenjivosti /*subūt*/ entiteta). Bez sumnje najutjecajniji od svih komentatora bio je al-Džandī, koji kaže da, kada mu je Kōnevī pojašnjavao predgovor djela, da ga je obuzeo takav duhovni utjecaj, te da je doživio otkrovenje kojim mu je objašnjen smisao i značaj cijelog djela. Nakon što se povratio Kōnevī mu je rekao da je i on imao potpuno isti doživljaj kada je Ibn 'Arabī njemu počeo pojašnjavati svoje djelo.

Ibn 'Arabījeva kozmologija

Ibn 'Arabī nije bio astronom i nikada se nije zanimao za astronomiju napose kao znanost. Ali kao sufi i, recimo, teolog, ali u svakom slučaju poznavalac kozmoloških učenja kojima obiluju i Kur'an Časni i Predaje (ahadīs) koje se prenose od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovima), on govori o planetama, planetarnim orbitama, nebeskim sferama i njihovome kretanju kao o strukturi koju je Allah, Uzvišeni, stvoio "na Svoju Sliku" izravno ih povezujući sa Allahovim Lijepim Imenima. Drugim riječima, Ibn 'Arabî koristi kozmologiju kao jedan od načina ili sredstava sticanja znanja o Allahu, Uzvišenom. Osim nekolicine kraćih poslanica u kojima piše o nekim astronomskim temama iz filozofske i teološke perspektive, Ibn 'Arabî nije posvetio nijedno od svojih brojnih djela opisu

[7] Ibn 'Arabī, *Fihrist al-mu'allafāt*, ed. A. E. Affifi, "The Works of Ibn 'Arabī", *Revue de la Faculté de Lettres de l'Université d'Alexandrie*, 8 (1954) 194.

[8] H. Corbin, *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī* (Princeton, NJ: princeton University Press, 1969) 73.

[9] Al-Qūnawī, *al-Fukūk*, 184.

nebesa. Međutim, u svome najpoznatijem i najobimnijem djelu *al-Futűhât al-Mekkijje* nalazi se mnoštvo poglavlja i odjeljaka u kojima se on bavi upravo ovim domenom Božijega stvaranja izlažući svoje, nimalo uobičajeno, viđenje Univerzuma. Moglo bi se reći da je Ibn 'Arabîjevo viđenje Univerzuma doista smiono, čak i usporedbi sa najsavremenijim teorijama i otkrićima.

Ibn 'Arabîjev Univerzum sastoji se, istovremeno i svejednako, od materijalanih i apstraktnih, duhovnih i spoznajnih (*'aklî*) svjetova. On tvrdi da je osnovni razlog stvaranja Univerzuma/Svjetova Ljubav. Objašnjavajući ovu, za neupućene prilično neobičnu motivaciju i načelo,on se često poziva na čuveni hadīs kudsi o "Skrivenoj Riznici" u kojemu se tvrdi da Allah, Uzvišeni, "zavolje" da bude spoznat da bi stvaranju/stvorenjima omogućio da Ga spozna. Allahova Ljubav prema spoznaji Njega, Uzvišenog, poznata je kao Milost (*rahmet*) koju On (Uzvišen je On!) želi darovati svim Njegovim stvorenjima. Ta Milost je prva instanca (stupanj, razina) Bliskosti/Prisutnosti Allaha, Uzvišenog, (prema) svjetovima koji će biti stvoreni te, predstavlja apstraktno mjesto – ili "prostor" – u kojem će se dogoditi stvaranje. Slijedeću instancu, oslanjajući se na predaju koja se prenosi od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), Ibn 'Arabî naziva *al-'amâ'* (Oblak). Prema njegovom viđenju, stvarnost Oblaka (*al-'amâ'*) (pre)uzela je formu Lutajućih Duhova (*al-ervâhu'l-muhajjeme*) koje je Allah, Uzvišeni, stvorio izravno, bez posrednika. To, izravno stvaranje, bilo je uzrokom da ti melekanski Duhovi lutaju, kruže u Blizini/Prisustvu njihovoga Stvoritelja, ne znajući ništa o Njemu, ali ni o sebi jer nemaju samosvijest. Allah, Uzvišeni, je odabrao jednog od tih Duhova i darovao ga naročitim izlijevanjem božanskog Znanja (*tedžellî 'ilmî*) o svemu što Allah, Uzvišeni, namjerava stvoriti do Posljednjeg Dana. Ostalim prvim Duhovima o tome nije ništa saopćeno. Ovo inicijalno izlijevanje uzrokovalo je da taj Duh – koji se još naziva i Univerzalnim Intelektom (*al-'akl-i kullî*) ili Prvim Intelektom (*al-'akl-i evvel*) ili, kao u Kur'anu Časnom, Uzvišenim Perom (*al-kalemu'l-a'alâ*) – postane svjestan sebe i ostalih Duhova (dok, ostali Duhovi o njemu ne znaju ništa).

Tim prvim izlijevanjem, Prvi Intelekt je sebe (u)vidio sačinjenim od sebe i sposobnosti da shvaća ili zamišlja. Isto tako uvidio je i vlastitu "sjenku" nastalu uzrokom Svjetla tog naročitog izlijevanja, koju se realizirala Božijim Imenom Svjetlo (*an-Nűr*). Ta sjenka je njegova vlastita duša, nazvana Univerzalnom Dušom (*an-nefsu'l-kullijje*) ili Prvom Dušom (*an-nefsu'l-űlâ*), a u Kur'anu Časnom Pločom Pomno Čuvanom (*al-levhu'l-a'alâ*, *al-levhu'l-mahfűz*), na koju će biti ispisano sve što će se dogoditi do Posljednjeg Dana. Cijeli Univerzum je, dakle, - da se poslužimo kur'anskim simbolizmom – "slova" i "riječi" Allaha, Uzvišenog, stvoreni Dahom Svemilosnog, a ispisane Uzvišenim Perom (Prvim Intelektom) po Ploči Pomno Čuvanoj (Univerzalnoj Duši). Prijestolje Ustanovljeno (*al-'Aršu'l-Istivâ'*), razlikuje se od uobičajenog kozmološkog značenja Božijeg Prijestolja. Prijestolje Ustanovljeno je Prijestolje na kojemu je "Svemilosnik koji al-Arš zaposjeo je" (20:5).

Univerzalna Duša ima dvije sposobnosti (sile): "sposobnost učenja (saznavanja)" (*kuvve 'ilmijje*) kojom stiče znanje i "djelatnu (aktivnu) sposobnost" (*kuvve 'amalijje*) kojom opaža vlastito postojanje kretanjem. Prva stvar (stvorenje) koje je proizišlo iz Univerzalne Duše je dvojako (dvostruko): razina Prirode i Haos, odnosno Prah (*al-habâ'*) ili Prva – Primordijalna – Tvar (*al-hajűlâ al-űlâ*). Univerzum se pojavio u Univerzalnoj Duši posredstvom Univerzalnog Intelekta kao rezultat onoga što on naziva "apstraktnim" ili "duhovnim vjenčanjem" (*nikâh ma'nevî*), te od 371. poglavlja *Futűhâta*, Ibn 'Arabî koristi ovaj simbolički prikaz stvaralačkih elemenata i "rođenja" za svaku slijedeću (nižu) razinu stvaranja ili manifestacija. Tako je Univerzalna Duša najprije začela Prirodu, a potom Prvu Tvar. Potom su Priroda i Prah začeli Univerzalno Tijelo (*al-džism al-kull*). Ovaj simbolički proces kozmičkih začinjanja i rođenja – uzroka i posljedica – nastavlja se naniže sve do "zemlje" (*turâb*), koja podrazumijeva svu fizički (materijalnu) tvar. Materijalni svijet pojavljuje se nakon Univerzalnog Tijela, prije čije pojave je sve bilo samo duhovno.

Univerzalno Tijelo, čini se, sadrži sve što je ispod njega uključujući i sazviježđa (sa svim zvijezdama i galaksijama). Drugim riječima, materijalni svijet je nastao "od" - a ne "u" - Univerzalnom Tijelu zato što se, kao što se Univerzalni Intelekt i Univerzalna Duša smatraju Prvim, ovo Tijelo može nazvati Prvim Tijelom jer je to bilo prvo stvoreno tijelo. Osim toga, svijet – i kao duhovni i kao materijalni – nastao je

iz Jednine nizom Njenih neprestalnih manifestacija. Ako je Prvo Tijelo bilo prva stvorena "elementarna čestica" te Jednine, onda je materijalni svijet stvoren "od" Prvog Tijela, odnosno, Prvim Tijelom. Druga mogućnost je da je Univerzalno tijelo neka vrsta ogromnog oblaka tvari u prvotnoj (primordijalnoj) formi, koji se kasnije razvio u zvijezde i galaksije; u tom slučaju, možemo reći da je materijalni svijet stvoren "u" Univerzalnom Tijelu. Prva stvar stvorena "u" ili "od" Univerzalnog Tijela bilo je Prijestolje (*al-'Arš*) koje je Allah, Uzvišeni, "zaposjeo" (*istiwâ'*) i sa kojeg je On (Uzvišen je On!) uspostavio vlast Njegovim Imenom Svemilosni (*ar-Rahmân*), što znači da svim stvorenjima (is)pod Prijestolja ima biti zajamčena Njegova stvoriteljska i stvaralačka Milost postojanja. Stoga je prva "riječ" koju je Uzvišeno Pero ili Prvi Intelekt zapisalo po Ploči Pomno Čuvanoj (Univerzalnoj Duši) bila Prijestolje u kojemu će se pojaviti ukupno stvaranje – sva stvorenja – odnosno, Univerzum.

Unutar – ili (is)pod – Božijeg Prijestolja pojavilo se Podstolje (*al-Kursî*), čije relativne dimezije i ogromnost, u usporedbi sa beskonačnim, duhovnim i nezamislivim dimenzijama Prijestolja, Ibn 'Arabî poredi sa "malom halkom (prstenom) u ogromnoj pustinji". Unutar Podstolja je Sfera (Nebo) bez zvijezda – izotropna sfera (*al-feleku'l-atlas*), koja se prikazuje da sadrži Sferu (Nebo) sazviježđa – Sfera zodijaka (*al-feleku'l-burûdž*) i Sferu (Nebo) zvijezda (*al-feleku'l-mukavkeb*), uključujući i zasebne sfere Pet planeta, Sunca, Mjeseca i Zemlje.

Sfera (Nebo) bez zvijezda nazvana je tako zbog činjenice da nema zvijezda niti bilo koje druge razlikovne osobenosti; moglo bi se reći da je ovo Nebo neurazlikovano (homogeno) u svim pravcima. Sfera sazviježđa je prva sfera stvorena unutar Sfere bez zvijezda, a koja je, konvencionalno, izdijeljena na dvanaest jedankih dijelova koji se, tradicionalno i tradicijski, nazivaju po određenim znakovima zodijaka. Prema Ibn 'Arabîjevim komentarima u 371. poglavlju *Futûhâta*, jasno je on znao za ogromne razdaljine između pojedinačnih galaksija zbog činjenice da su "zvijezde stajaćice" u našoj galaksiji, dok su zadijački znakovi, ustvari, u drugim, nezamislivo dalekim, galaksijama. U tom dalekom "prostoru" Allah, Uzvišeni, je stvorio sedam dženetskih Bašči (*al-džanân*, jed. *dženne*), sa svim njihovi razlikovnim karakteristikama i razinama koji označavaju simboličko "mjesto susreta" između čisto duhovnih stvarnosti Prijestolja i materijalnih stvarnosti u domenu Podstolja. Dženneti su nazvani prema poimeničnom spomenu u Kur'anu Časnom i Predaji i razlikuju se od Sedam neba ili nebesa (*semavât*) koja su, prema Ibn 'Arabīju,

> **Simboli osiguravaju "prosijavanje" Stvarnosti kroz predmet ili objekat, omogućavajući nam da ljudsko sagledamo u kozmičkim razmjerama, a kozmičko na ljudskoj razini**

pet planetarnih sfera *plus* sfere Mjeseca i Sunca.

Potom, ispod sedam Dženneta, slijede sfere zvijezda stajaćica, sazviježđa te, "kuća" ili postaja (*menâzil*) Mjeseca. Međutim, Ibn 'Arabī tvrdi da te zvijezde uopće nisu "stajaćice", nego je ljudski vijek prekratak da bi se primijetilo njihovo kretanje.

Sfera (Nebo) zvijezda stajaćica, također konvencionalno, podijeljena na 28 "postaja" ili "kuća" kroz koje Mjesec prolazi. Unutar Sfere zvijezda, Allah, Uzvišeni, je stvorio sedam (vidljivih) nebesa (*as-semavât*) i Zemlju. Ibn 'Arabî ovdje ističe da su u odnosu na Podstolje (*Kursî*), dimenzije naše Zemlje zajedno sa sedam vidljivih nebesa poput "halke (prstena) u ogromnoj pustinji", dakle, u istom odnosu u kojem je Podstolje prema Prijestolju. Potom Ibn 'Arabî, u spomenutom 371. poglavlji, opširno opisuje stupnjeve i razine Dženneta i Džehennema te Budućeg svijeta(*al-âhiret*).

Treba napomenuti da, uprkos činjenici da Ibn 'Arabî, slijedeći logiku i semantiku arapskog jezika, Sunce i Mjesec naziva "planetama" (*kevkab*), dok, istovremeno, pravi jasnu razliku između prirode planeta (uključujući i Mjesec) i Sunca, primjećujući da samo Sunce "osvjetljava ostale planete" očevidno znajući razliku između zvijezda i planeta. Njegova terminologija se u potpunosti poklapa sa kur'anskom i tradicijskom u kojima se spominje "sedam nebesa" oko i ponad Zemlje. Ali, isto tako, Ibn 'Arabî na nekoliko mjesta upozorava da je to samo perspektiva čovjeka koji živi na Zemlji, time naglašavajući razliku između zemaljske perspektive i stvarnog kretanja nebeskih tijela, odnosno između onoga "što mi vidimo" i onoga "što to napose, doista, jeste".

Nadalje, Ibn 'Arabî ukazuje na središnji položaj i poziciju (*makâna*) Sunca za koje tvrdi da je u "srcu" (središtu) sedam nebesa te, nadmoć Sunca nad ostalim planetama koje su ponad i ispod njega u odnosu na Zemlju: "Dakle, uzvišenost ovog mjesta (Sunčeve sfere) ishodi iz činjenice da je ono središte sfera, tako da su i sfere koje su ponad i daleko iznad naših glava, još uvijek ispod njega po položaju i mjestu" (*Futûhât*, III). Moglo bi se, po tome sudeći, reći da je njegovo stajalište, u osnovi heliocentrično. Što se tiče Sfere zvijezda stajaćica i (Sfere) vidljivih sazviježđa, obično određenih sa 12 znakova (zodijaka) i 28 "postaja" ili "kuća" Mjeseca, i Ibn 'Arabî ih smatra konvencionalnim – dogovorenim – i bez nužne veze sa stvarnim stanjem i položajem tih zvijezda: "Sazviježđa (zodijak) su u približnim položajima i to su 'kuće' planeta u kretanju" (*Futûhât*, III) te da su tako nazvane "zato što planete prolaze kroz njih, dok, u protivnom, nema nikakve razlike između njih i drugih zvijezda koje nisu 'u kućama'... Riječ je samo o pretpostavkama i razmjerama u ovim nebesima (sferama)" (*Futûhât*, III).

S druge strane, fizički (materijalni) svijet se ne može potpuno odvojiti od apstraktnog (duhovnog) svijeta, jer se oni, ustvari, preklapaju odnosno, svi materijalni svjetovi – od Podstolja i vidljivih nebesa do Zemlje) su sadržani u nematerijalnom Božijem Prijestolju. ■

KOZMOLOGIJA I ARHITEKTURA

Od stvaranja nebesa do izgradnje harema

Biće i Prisutnost

Davatelj forme, kaže el-Gazzali, je onaj koji je shvatio *suretu'l-vudžud* u njenoj potpunosti; on je ispravno shvatio formu i poredak univerzuma tako da je taj prizor živo prisutan u njegovoj duši kao da ga neprestalno posmatra. Kada to ostvari (osoba) prelazi (spušta se) na pojedinosti. (El-Gazzalie *el-Meksadu'l-Esna*, 82) *Suretu'l-vudžud*, "prikaz bitka" daje određeni oblik el-Gazzalijevom *nushatu'l-'alem*, "nacrtu svijeta" materijalizirajući ga u vidljivoj formi. Imajući na umu trenutnu prirodu stvaralačkog čina, *nushatu'l-'alem* i *suretu'l-vudžud* treba pojmiti odvojenima ali samo konceptualnom distancom. Ovdje ćemo preći na istraživanje *suretu'l-vudžuda* u cjelovitosti forme i temeljnog reda, fokusirajući se na Boga, Čovjeka i Svijet, to jest Stvoritelja, zamisao i stvaralačko sredstvo (oruđe).

Prisutnost i odsutnost

Govoreći o sufijskoj koncepciji stvarnosti, fizičke ili metafizičke, značajno je prepoznati suštinsku razliku između njihovog pristupa i kartezijanskog stava i viđenja koje je uvjetovalo i oblikovalo naše savremeno razumijevanje. Sufiji svijet ne posmatraju iz kartezijanske perspektive polariziranosti subjekta i objekta, uma i produženja (nastavka), svjesne duše i *protegnutih* tijela. Ustvari u arapskom jeziku ne postoji ni riječ (pojam) kojim bi se izrazila polariziranost subjekt-objekt; naprotiv,

sufiji zastupaju razumijevanje svijeta kroz polaritet prisutnosti (*hudur*) i odsutnosti (*gijab*). Sve što postoji - sva bića - posjeduju prisutnost koja odgovara njihovom načinu postojanja; sve što ne postoji posjeduje pojmovna prisutnost. Kur'ansko polariziranje vidljivog (*šehade*) i nevidljivog (*gajb*) tek su verbalne ekspresije za prisutnost i odsustnost. Pojam prisutnosti odnosi se na kompliciranu mrežu fizičkih, mentalnih i duhovnih odnosa bića uzrokovanih njihovim samim postojanjem i utjecaja unutar te mreže veza i povezanosti. Za stvar se kaže da ima prisutnost onoliko koliko ima dodira sa drugim prisutnostima, utječe na njihov tok postojanja i postaje dio njihovoga svijeta. Drugim riječima, ne radi se pukom postojanju stvari nego prije o razini, stupnju i domenu utjecaja; to je ono što ga (postojanje) čini učinkovito prisutnim. Odsutnost je manjak ili nepostojanje učinkovitosti uprkos fizičkom postojanju. Iz ljudske perspektive nije bitno ono što postoji nego što ima prisutnost u i utjecaj na čovjekov svijet. Obradit ćemo četiri *prisutnosti*: (1) primordijalno, (2) Božansko, (3) ljudsko i (4) prisutnost riječi. U ovom kontekstu " prisutnost" (*hadra*) se odnosi na način postojanja sa svim stvarnostima koje podrazumijeva, odnosima koje uključuje i utjecajima koje ostvaruje.

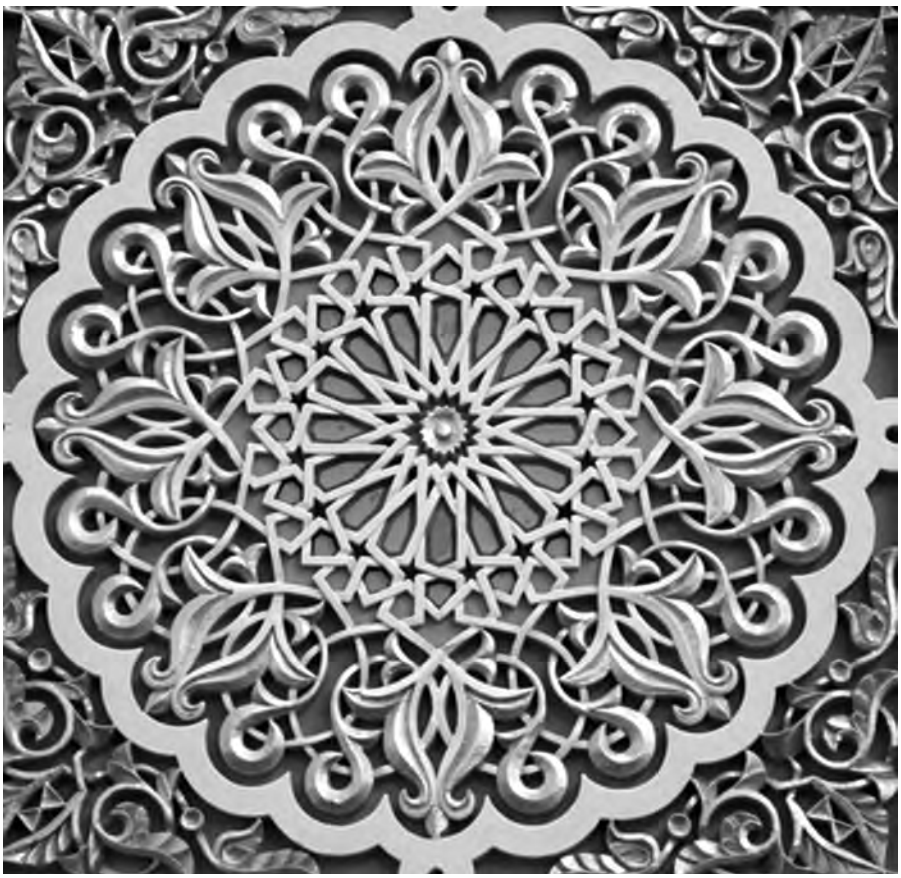
Prisutnost geometrije

U sufijskoj metafizici brojevi i geometrija su nezamjenjiva pomoćna sredstva za razmišljanje o prirodi Božanstva i ilustriranju poretka postojanja (bića). U euklidovskoj tradiciji geometrijska načela poput tačke, linije i kružnice, neprestalno su korištena za razmišljanje i razumijevanje metafizičkih stvarnosti. Već kod el-Halladža (p. 922) možemo prepoznati tragove geometrije kao sofisticirano hermeneutičko sredstvo. Geometrijska načela korištena su za ilustriranje inicijalnih stupnjeva stvaralačkog procesa koji se podudaraju sa stupnjevima univerzalne manifestacije; odnosno, stanjima kroz koje Se Bog, Uzvišeni, manifestirao na različite načine, korespondirajućim različitim razinama diferencijacije u Njegovom stvaralačkom činu. Stoga je poznavanje temeljnih načela klasične islamske geometrije neophodno, ne samo da bi se odalo priznanje geometriji u metafizičkim znanostima nego i radi ostvarenja uvida u prostorno rezoniranje u klasičnom islamu.

Slijedeći grčki model muslimanski znanstvenici klasičnog perioda geometriju su smatrali dijelom matematičkih znanosti, koje su bile podijenjene na: znanost o broju, čije je načelo jedinstvo ili broj jedan; znanost geometrije, čije je načelo tačka; znanost astrononije, čije je načelo kretanje Sunca; i znanost o muzici, čije je načelo odnos ili jednakost dva omjera. U ovoj strukturi geometrija ima duboku muzičku dimenziju sačuvanu i naslijeđenu iz vremena njenih grčkih majstora i znalaca poput Pitagore, Nikomaha, Euklida i Platona. Filozofska razlika između osjetilnog i inteligibilnog koja podupire hijerarhiju svijeta proteže se i na geometriju. U svojim Poslanicama (*Rasa'il*), Ihvani geometriju definiraju kao znanost koja se bavi "mjerama" (*makadir*) i "dimenzijama" (*ab'ad*), u njihovim kvantitativnim i kvalitativnim aspektima. Razlikujući dvije vrste geometrije oni pišu:

Znaj, o brate ... da proučavanje osjetilne geometrije (el-handasa el-hissijja) vodi spretnosti u svim praktičnim umjetnostima, dok proučavanje inteligibilne geometrije (el-handasa el-'aklijja) vodi vičnosti u intelektualnim umjetnostima, jer je ova znanost jedna od kapija koje vode znanju (spoznaji) supstancije duše, koja je korijen svih znanosti, element mudrosti i počelo svih intelektualnih i praktičnih umjetnosti.

Osjetilna geometrija opisuje se kao znanost koja se bavi osjetilnim mjerama i konfiguracijama, onima koje se mogu vidjeti i dodirnuti, dok se pod inteligibilnom geometrijom podrazumijeva znanost koja se bavi apstraktnim, nematerijalnim konceptima, onim koje je moguće (spo)znati i razumjeti samo intelektom. Zahvaljujući svojoj intelektualnoj prirodi inteligibilna geometrija smatrala se osnovom projektovanja. "Kada, u ovom zanatu, zanatlija projektuje (*kaddara*) prije početka radova" pišu Ihvani, "taj čin podrazumijeva jednu vrstu inteligibilne



geometrije." To je pokazatelj korisnosti geometrije kao projektantskog sredstva. Projektiranje, pojašnjavaju Ihvani, uključuje bavljenje mjerama, koji ima tri vrste: linije (pravci), površine i tijela. Te tri osjetilne mjere mogu se pojmiti mentalnom aktivnošću osobinama (kvalitetima) dužine, širine i dubine; dužina je inteligibilna osobina jednodimenzionalne linije; dužina i širina su inteligibilne osobine dvodimenzionalne površi; a dužina, širina i dubina su inteligibilne osobine trodimenzionalnih tijela. Sve mjere u prostoru moguće je (sa)znati uz pomoć ove tri inteligibilne osobine. "*Dio je umješnosti učenih mislilaca* (*el-muhakkikin*)," kažu Ihvani, "*da pojme ove dimenzije bez tijela*." Za geometriju se tvrdilo da je zasnovana na imaginarnim pokretima tačke, njenog generativnog načela. Kasnije ćemo se vratiti ovoj misli. Tačka se smatra geometrijskim odrazom broja 1, jer oboje dijele zajednički (isti) ontološki uvjet i stanje. Tačka se smatrala načelom dimenzije, do napose nije imala dimenzije, kao što se broj 1 smatra načelom brojeva, dok napose uopće nije broj. Kao generativna načela tačka i 1 transcendiraju domen koji manifestiraju, otkrivajući i omogućavajući način razmišljanja koji ima središnju ulogu u metafizičkim razmišljanjima.

Prva određenost

El-te'ajjune'l-evvel, stanje prve određenosti, pojašnjava el-Hindi, označava Božije znanje o Njegovoj Suštini, Atributima i svim bićima (*mevdžudat*) nediferenciranom, nerazlikovnom vidu. To stanje se često poredi sa postojanjem drveta u sjemenu prije njegove fizičke materijalizacije. Čin znanja je prvi potvrdni atribut koji određuje Suštinu. Znanje upućuje na trojakost: znalca, znano i znanje, potvrđene razlike između Suštine (Znalca), Imena (Znanog) i Veze (Znanja); ili Jedinstva, Mnoštva i Sklonosti (Srodstva). U geometrijskom smislu ovaj inicijalni poredak može se zamisliti u trostrukoj strukturi kružnice kao prve kvalifikacije tačke: jedinstvo središta (Znalac), mnoštvo tačaka obima (znano) i veza poluprečnicima (znanje).

Otkrivanje (objavu) Božijih beskonačnih Imena dogodilo se, smatraju sufiji, iz nepojmljive Suštine analogno projekciji nenabrojivog mnoštva tačaka na obodu kružnice a iz nedjeljivog središtva, te odrazima Božanskih "formi" u ogledalima bića. Ovim ontološkim odnosom kružnica postaje simbol prve razumljive forme Jedinstva koju je Suština (pre)uzela. Geometrijske osobine kružnice tako su uvjetovane metafizičkom stvarnošću koju oslikava; kružnica nudi učinkovitu ideju koja može pomoći razumijevanju paradoksa Jedinstva i mnoštva. Ibn 'Arabi pojašnjava:

Svaka linija projicirana iz središta ka obodu jednaka je ostalima i okončava (završava) se u tački na obodu. Središte napose niti se umnožava niti narasta uprkos mnoštvu linija koje se iz njega projiciraju prema obodu. Tačka središta je sa svakom tačkom na obodu povezana istom suštinom. Jer da se prema jednoj tački na obodu odnosi nekom drugom, (tačka) bi bila djeljiva, i ne bi bilo istina da je jedna, a jeste (jedna). Stoga se sa svim tačkama, uprkos njihovom mnoštvu, povezuje svojom suštinom. Jasno je i sigurno je da se mnoštvo manifestira iz jedne Suštine, bez da se ta Suština umnožava. (*Futuhat*, 1:260)

Slijedeći grčki model muslimanski znanstvenici klasičnog perioda geometriju su smatrali dijelom matematičkih znanosti, koje su bile podijenjene na: znanost o broju, čije je načelo jedinstvo ili broj jedan; znanost geometrije, čije je načelo tačka; znanost astrononije, čije je načelo kretanje Sunca; i znanost o muzici, čije je načelo odnos ili jednakost dva omjera

Kur'an kaže da svijet svoje postojanje duguje i da ono ovisi o Bogu, Uzvišenom: "*O ljudi! Vi ste siromasi, Allah vam je potreban!*"; dok je Bog, Uzvišeni, "*...zbilja neovisan i hvaljen*" (35:15). "*...Allah bez svih svjetova može!*" (3:97). (*Futuhat*, 1:259) Ibn 'Arabi kružnicu smatra potvrdom i ajeta i činjenica njima iznesenih: iako središte i kružnica uzajamno ovise o respektivnim prisutnostima, jer *kružnost* potrebuje središte kao što *središnjost* porepuje domen, tačka kao središte ostaje neovisna i samodovoljna napose. (*Futuhat*, 1:259, 1:46) Kružnica nema stanja u kojemu se može odijeliti (odvojiti) od svoje ovisnosti o središtu; poput slike (odraza) u ogledalu: njeno postojanje ovisi o prisutnosti onoga čija se slika odražava dok taj neko (ili nešto) ostaje neovisan u odnosu na svoj odraz.

U stanju prve određenosti, pojašnjava el-Hindi, svijet se označava kao Božiji posao (*šu'un ilahijje*), vid koji, prema Ibn 'Arabiju, diferencira tri stvari: Bitak (*el-Vudžud*), ne-Bitak (*el-'adem*), i mogućnost (*el-mumkin*), što odgovara trostrukoj strukturi Znalca, znanog i znanja, te njihovoj geometrizaciji u vidu kružnice. Ibn 'Arabi objašnjava:

Božiji posao (*el-ša'n*) napose je tačka u odnosu prema obodu i onome što je među njima. Tačka je Bitak (*el-Hakk*), prostor izvan oboda je ne-Bitak (*el-'adem*), ili tama, a ono što je između tačke i prostora izvan oboda je mogućnost (*el-mumkin*). Tačka nam je poznata jer je ona porijeklo postojanja oboda kružnice koja je manifestirana tačkom. Isto tako, mogućnost se ne manifestira osim Bitkom i obodom kružnice. (*Futuhat*, 3:275)

Diferencijacija Bitka, ne-Bitka i mogućnosti na prvoj razini određenja opisuje se i kao Božije spuštanje sa razine Apsolutne Jednote na razinu Jedinstvenosti (*fardijja*, od *fard*, nepar). Jedinstvenost (Usamljenost) je razina potvrđene diferencijacije čina znanja (spoznaje), koja se podudara sa stvaralačkim činom. Znanje pretpostavlja postojanje znanog, mogućeg svijeta. Priroda Božanskog stvaralačkog čina u skladu je sa inicijalnom strukturom određenja. Ibn 'Arabi pojašnjava:

Znaj, neka te Allah uputi, da je stvaralački poredak napose zasnovan na Usamljenosti (fardijja), koja upućuje na trojakost (*teslis*), budući da Usamljenost

(neparnost) počinje od broja 3 nagore. Tri je prvi neparni (*fard*, nepar) broj. Iz prisutnosti neparnosti svijet je izveden u postojanje. Allah, Uzvišeni, kaže: "Doista, kad Mi nešto hoćemo - Mi samo tome kažemo: "*Budi!*" *i to biva*." (16:40). Ovdje je Suština jedno sa Voljom i stvaralačkom Riječi; bez ove Suštine Volja, koja je Suštinska prekretnica ka izvođenju nečega u postojanje i Njenog izgovaranja riječi "Budi!" određenoj stvari u trenutku, ta stvar nikada ne bi bila izvedena u postojanje. (*Fusus*, 1:115)

U svome djelu *el-Futuhat el-Mekkijje* Ibn 'Arabi prevodi ovu stvaralačku trojakost u geometrijsku formu, kružnicu: središte je Suština, poluprečnici Volja, a obim ishodi u postojanje izgovaranjem Riječi "Budi!"

Linija projicirana iz središnje tačke prema jednoj jedinoj tački na obodu predstavlja predodređenost svakog bića (stvorenja) kod svoga Stvoritelja, Najuzvišenijeg. To su Njegove Riječi: "*Doista, kad Mi nešto hoćemo - Mi samo tome kažemo:"Budi!" i to biva*." Volja je ovdje ona linija za koju kažemo da je projicirana iz tačke središta ka obodu. To je Božansko okretanje (*el-tevedždžuh el-ilahi*) koje određuje postojanje te tačke na obodu. Obod je isti "krug potencijalnih bića" (*da'irat el-mumkinat*), a tačka u središtu, koja određuje tačke opisane kružnice, je Neophodni, Samodovoljni Bitak (*vadžibe'l-vudžud li-nefsihi*). (*Futuhat*, 1:260)

Tako viđena kružnica (njen poredak) osigurava neposredan izraz ili materijalizaciju mnogih kur'anskih koncepata. Govoreći o ajetu, "*On je Prvi, i Posljednji, i Vidljivi, i Nevidljivi!...*" (57:3), Ibn 'Arabi kaže: "*Svijet je između središta i oboda: središte je Prvi, a obod Posljednji*." (*Futuhat*, 4:14) On dodaje: "*Svaka tačka oboda kraj je linije, dok je tačka iz koje linija projicira ka obodu početak te linije, tako da je ona prva i posljednja; On je Prvi svakog mogućeg bića svejednako kao što je tačka početak svake linije*." (Futuhat, 3:275) A govoreći o ajetima, "*a Allah njih u cijelosti motri!*" (85:20), i "*...A On doista svaku stvar obuhvata!*" (41:54), Ibn 'Arabi piše: "*Ako pretpostavite (zamislite) linije koje projiciraju iz tačke prema obodu*(*muhit*), *one će se završiti u tački. Cijeli obod ima isti odnos sa tačkom, što su Njegove Riječi: 'a Allah njih u cijelosti motri!*,' i: '*...A On doista svaku stvar obuhvaća*!'"

Arapska riječ za obim *muhit*, koja znači i "okružujući" i "obuhvatajući" pruža jezičku potporu metafizičkom tumačenju. (*Futuhat*, 4:193) Simbolizam kružnice koristi se i za ilustriranje i potvrdu teoloških učenja, popuz konačnog povratka Bogu, Uzvišenom. Linije projicirane iz središnje tačke prema tačkama na obodu koje su sva moguća bića podsjećaju, kaže Ibn 'Arabi, na našu konačnu destinaciju, kako se i u Kur'anu Časnom tvrdi: "*...k Njemu se sve vraća!...*" (11:123); "*...kako god vas je stvorio tako će vas u život opet vratiti!*" (7:29); "*Allah započinje stvaranje i potom ga obnavlja, potom ćete se vi Njemu vratiti!*" (30:11). (*Futuhat*, 3:275) Ibn 'Arabi u kružnici i sferičnoj formi svemira vidi stalne podsjetnike konačnog povratka.

Znaj da, budući je svijet sferičan oblikom, čovjek na kraju svoga života žudi za njegovim početkom. Naše izvođenje iz nepostojanja u postojanje On je uzrokovao (učinio), i Njemu ćemo se vratiti, kao što On kaže: "...k Njemu se sve vraća!..." Zar ne vidite kako se, kada počnete crtati kružnicu, ona okončava u svome početku: tek tada je kružnica (krug). Da je drukčije, da smo od Njega izvedeni u pravoj liniji, nikada se nebismo vratili Njemu, a Njegove Riječi:

Izvan je svake sumnje da kozmos u svojoj složenosti, ljepoti i redu skriva duboku Božansku Mudrost. Uostalom to je i jedna od osnovnih tema Kur'ana Časnog; njegovi čitatelji pozivaju se da pogledaju i porazmisle o čudima i mudrostima Božanskog stvaranja e da bi uočili poruke i izvukli pouke i upute te dokučili značenja svojih ovosvjetovnih djela i prakse

"...k Njemu se sve vraća!..." ne bi bile istina, a jesu. (*Futuhat*, 1:255)

Druga određenost

Kružnica, simbol stanja prve određenosti, prva je razumljiva forma koju Jedinstvo *uzima* u procesu manifestacije. Ona predstavlja i prvu polarizaciju koja diferencira jedinstvo Suštine iz mnoštva Imena, ali bez međusobnog razlikovanja Imena: poput tačaka na obodu kružnice, sve su slične (iste) i jednako povezane sa izvrnim središtem - tačkom. U stanju druge određenosti (*et-te'ajjune's-sani*), Božija Lijepa Imena postaju diferencirana i međusobno se počinju razlikovati, manifestirajući beskonačan broj obrazaca. Ti obrasci kristaliziraju beskonačne skupove odnosa i kombinacija kojima se međusobno povezuju Božija Imena. Geometrijski, ti obrasci mogu se posmatrati kao beskonačan broj geometrijskih konfiguracija koje se mogu upisati u kružnicu, pri čemu svaka predstavlja kristalizaciju jednog od Božanskih obrazaca. Kvadrat se, naprimjer, može posmatrati kao geometrijska kristalizacija obrasca kvadratičnosti (četverostrukosti), kojim se kristalizira odnos koji povezuje četiri različita a ipak poveziva Božija Lijepa Imena, poput Živi, Znalac, Voljni i Moćni. Ibn 'Arabi ovaj proces izjednačava sa diferencijacijom geometrijskih formi unutar kruga: "*Svijet u svojoj cjelini je kružne forme, unutar koje se razlikuju sve ostale forme poput četverostranosti,*

trostranosti, šestostranosti... do neograničenosti." (*Futuhat*, 3:420)

Za sufije, kombiniranje Božijih Lijepih Imena predstavlja regulirajući (podešavajući) obrazac postojanja, varirajući u skladu sa predmetom koji određuju. Stvaranje svijeta, naprimjer, zahtijeva drukčiji obrazac nego što to potrebuje njegovo održavanje nakon stvaranja. Isto tako, različiti vidovi Božanstva otkrivaju različite obrasce: kombinacija Atributa da bi se Bog pojmio kao Stvoritelj svijeta drukčija je od one koja je potrebna za Njegovo poimanje kao Samodovoljnog. Sufiji razlikuju strukturu u ovim beskonačnim varijacijama obrazaca zasnovanu na uočenoj hijerarhiji pojedinačnih i kombinacija Allahovih Lijepih Imena. Četverostranost (četverostrukost) i trostranost (trostrukost), u kontekstu stvaralačkog procesa, zauzimaju primarne pozicije u hijerarhiji.

Kvadratičnost (četverostrukost): obrazac umnožavanja

Sufiji kažu da se Božije manifestacije i obznanjivanje podudaraju sa stvaranjem svijeta. Da bi se ova stvaralačka pojava odvila potrebna je određena kombinacija Allahovih Lijepih Imena. Prema Ibn 'Arabiju, to je ostvareno kombiniranjem četiri osnovna Imena: Živi (el-Hajj), Znalac (*el-'Alim*), Voljni (*el-Murid*) i Moćni (*el-Kadir*), koja manifestiraju Atribute Života, Znanja, Volje i Moći. Ova Imena spominju se u nekoliko kur'anskih ajeta: "Allah je, nema boga osim Njega, Živi i Vječni!" (3:2); "...On stvara šta hoće, i On je Sveznajući i Moćni" (30:54). Logika kojom se ova četiri Imena dovode u međusobnu vezu temelji se na ljudskoj kreativnosti koja neophodno potrebuje ova četiri Atributa: u cilju proizvodnje (izrade) bilo čega, čovjek mora prije svega biti živ, mora znati šta želi proizvesti (napraviti), mora imati volju da to učini i mora biti u stanju (moći) da to učini. Ovo je četverostrukost usklađena sa ljudskom logikom; mogla bi potjecati i iz fizičkog poretka, ali njen korijen je u čistoj metafizici. Fizički poredak postojanja, kao što to i Ibn 'Arabi potvrđuje, neminovno je ukorijenjen u Božanskim Stvarnostima. (*Futuhat*, 1:293) Ako je ovo način na koji mi prirodno poimamo stvaralački čin, to je zbog toga što Božanske Stvarnosti strukturiraju naš način razmišljanja u skladu sa izvornim poretkom stvari. Ova stvaralačka četverostrukost otkriva prvi trag poretka, primjer svih četverostrukosti stvorenoga svijeta. Najbliži razumljivi obrazac stvaralačkoj četverostrukosti je onaj kojim se povezuju Božija Lijepa Imena spomenuta u ajetu: "*On je Prvi, i Posljednji, i Vidljivi, i Nevidljivi!*" (57:3). (*Futuhat*, 3:197-98) Već povezana u strukturu kruga ova kombinacija Imena opisuje poziciju Stvoritelja u stvorenome svijetu.

Unutar stvaralačke četverostrukosti Ibn 'Arabi *iscrtava* hijerarhiju: Živi, kaže on, jeste primarni Atribut budući da predstavlja neophodni uvjet za sve ostale Atribute; slijedi Znanje koje el-Kašani smatra prvakom svih Atributa, temeljem tvrdnje da, premda kreativnost ovisi o životu, život napose ne pretpostavlja bilo koji kreativni atribut. (el-Kašani, *Bejan*, 90) Međutim, za Ibn 'Arabija, Život je osnovni uvjet postojanja, uključujući i postojanje Znanja, te stoga zavrijeđuje prednost. Većina sufija slažu se sa Ibn 'Arabijem o prednosti Života i Znanja nad Voljom i Moći. Logička osnova Ibn 'Arabijeve hijerarhije tiče se domena utjecaja i ograničenja domena u kojima se svaki od ovih Atributa proteže u stvaralačkom činu i procesu. Budući je osnovni uvjet svih Atributa, Život zauzima najvišu poziciju u hijerarhiji; za njim slijedi Znanje, budući se njegov domen utjecaja proteže i na domen neophodnog Bitka i domen mogućnosti, koji uključuje i ono što može i ne može postojati (*el-mumkin ve el-muhal*).

Zatim slijedi Volja, čiji je utjecaj ograničen na domen mogućnosti, a pokazuje se u pokazivanju šta može a šta ne može postojati. Moć je posljednji Atribut u ovoj hijerarhiji, jer je najograničenijeg utjecaja i njena je funkcija da u postojanje izvede mogućnosti kojima je već određeno postojanje. (Futuhat, 1:293) Ova hijerarhija pogodna je za drugu vrstu diferencijacije u kojoj svaki Atribut stječe aktivnu ili pasivnu generativnu osobinu. Primarni Atributi Života i Znanja smatraju se aktivnim jer djeluju na Atribute Volje i Moći, koji su pasivni. Ibn 'Arabi smatra da kao što je Život uvjet za Znanje, tako je i Volja uvjet za Moć; dakle, Volja je Moći ono što je Život Znanju. U skladu s tim, Život izvodi Volju u njeno stanje, a Znanje izvodi Moć u njeno stanje. Artikulacija izvorne hijerarhije kreativne četverostrukosti u aktivnu i pasivnu, uvjetujuću i uvjetovanu, čini Božanski model za sve ostale kreativne poretke koji se oslanjaju na aktivne i pasivne osobine. "*Stvoreni svijet u svojoj cjelosti je pasivan u odnosu na Boga, Uzvišenog*, kaže Ibn 'Arabi, *dok je napose u nekim dijelovima aktivan a u drugim pasivan*."

Božanska stvaralačka četverostrukost je *izum* budući se pojavljuje bez prethodnog uzora; svaka slijedeća četverostrukost, u ovom ali i u drugim domenima, tek je reprodukcija ovog poretka. Imajući na umu predaju koja se prenosi od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), u kojoj se kaže da je stvaranje započeto sa Intelektom (*el-'akl*), za čim je slijedilo stvaranje Duše (*el-nefs*), a iz Intelekta, Ibn 'Arabi opisuje drugu etapu manifestacije:

Allah, Uzvišeni, je iz Atributa Života u postojanje najprije izveo Intelekt, a iz Atributa Znanja Dušu. Tako je Intelekt uvjet postojanja Duše, kao što je to Život za postojanje Znanja. Dvije pasivne

stvarnosti za Intelekt i Dušu su Univerzalna Tvar (el-haba') i Univerzalno Tijelo. Ovo četvero bili su počelo iz kojeg je manifestiran svijet.

Ovdje Ibn 'Arabi između Duše i Univerzalne Tvari uvodi novi element "Prirodu" (*el-tabi'a*). Priroda, kako je Ibn 'Arabi opisuje, je inteligibilja stvarnost, sila koja nema suštinu (*'ajn*); poznata nam je samo po njenim učincima u fizičkom svijetu, koji se manifestiraju posredstvom četiri stvarnosti - toplote (*harara*), hladnoće (*buruda*), suhoće (*jubusa*) i vlažnosti (*rutuba*). U našem tjelesnom iskustvu mi osjetimo učinke ove četiri prirodne sile u pojavnom svijetu, a ne Prirodu napose. Djelovanje Prirode, objašnjava Ibn 'Arabi, pokazuje četverostruku strukturu koja odjekuje unutar izvorne stvaralačke strukture:

Između Duše i Univerzalne Tvari postoji stanje Prirode. I ona je, također, zasnovana na četiri stvarnosti, od kojih su dvije aktivne a dvije pasivne. Ipak, sve su pasivne u odnosu prema Ishodištu iz kojeg potječu: to su toplota, hladnoća, vlažnost i suhoća. Suhoća je pasivna u odnosu prema toploti, a vlažnost je pasivna u odnosu na hladnoću. Toplota je od Intelekta, a Intelekt je od Života; dakle, priroda života u osjetilnim tijelima je toplota. Hladnoća je od Duše, Duša od Znanja; slijedi znanje, kada se dosegne, obično se opisuje kao "hladnoća uvjerenosti" i/ili kao "snijeg" ... Kao što su suhoća i vlažnost pasivne u odnosu prema toploti i hladnoći, Volja traži suhoću jer ona pripada njenom stanju, a Moć traži vlažnost jer pripada njenom stanju. Budući je Moć ograničena na određeno (osobito) izvođenje u postojanje, s pravom je zadužena za utiskivanje prirode života, to jest, toplote i vlažnosti, u tijela. (*Futuhat*, 1:293)

Treća etapa manifestacije (Ibn 'Arabi)

Ibn 'Arabi kaže da su sve forme (*suvar*) i oblici (*aškal*) manifestirani u Univerzalnoj Tvari i Univerzalnom Tijelu; forma našeg svijeta jedna je od tih "formi i oblika." Govoreći o kur'anskom ajetu, "*...da su nebesa i Zemlja bili jedna cjelina, pa smo ih Mi rastavili? I da smo sve živo od vode stvorili...*" (21:30), on kaže da su nebesa i zemlja najprije manifestirani u formi nediferencirane, nerazličite mase (*martuka*, dosl. "sašivene zajedno"). *"Tada je Bog, Uzvišeni, počeo rašivati sašivenu masu u cilju međusobnog razlikovanja suština (a'jan) nebesa i zemlje. Voda je bila načelo njihovih postojanja, te je zbog toga rečeno: ...da smo sve živo od vode stvorili*." (Futuhat, 1:293) Ovo osigurava ključ za treću etapu stvaralačkog procesa, etapu manifestiranja četiri prosta ili idealna elementa, Vatre, Zraka, Vode i Zemlje. Voda je glavni element, kao što je Život - sa kojim je u neposrednoj vezi - glavni

Ibn 'Arabi u kružnici i sferičnoj formi svemira vidi stalne podsjetnike konačnog povratka.
"Znaj da, budući je svijet sferičan oblikom, čovjek na kraju svoga života žudi za njegovim početkom. Naše izvođenje iz nepostojanja u postojanje On je uzrokovao (učinio), i Njemu ćemo se vratiti, kao što On kaže: "...k Njemu se sve vraća!...".

Božanski atribut. Ibn 'Arabi pojašnjava djelovanje kvartarnog poretka na trećoj etapi manifestacije:

Prije svega Bog, Uzvišeni, poredao je te četiri prirodne stvarnosti po određenom obrascu (nazm mahsus). Sjedinio (udružio) je toplotu i suhoću i nastala je prosta i idealna Vatra. Potom je pokazao Svoje gospodstvo (hukm) na tri mjesta Svoga Prijestolja (el-'arš), koje je "najudaljenija nebesa" (el-felek el-aksa) i "Univerzalno Tijelo" (el-džism el-kull). Prvo mjesto je nazvao "Ovan", drugo mjesto - koje je peto od određenih mjesta - nazvao je "Lav", a treće mjesto - deveto od određenih mjesta - nazvao je "Strijelac." Potom je sjedinio (udružio) hladnoću i suhoću i nastala je prosta i idealna Zemlja. Pokazao je Svoje gospodstvo na tri mjesta na (u) ovim nebesima: prvo mjesto je nazvao "Bik", drugo "Djevica" a treće "Jarac." Potom je sjedinio (udružio) toplotu i vlažnost i nastao je prosti i idealni Zrak. Pokazao je Svoje gospodstvo na tri mjesta najudaljenijih nebesa: prvo mjesto je nazvao "Blizanci", drugo "Vaga", a treće "Vodolija." Potom je sjedinio (udružio) hladnoću i vlažnost i nastala je prosta i idealna Voda. Pokazao je Svoje gospodstvo na tri mjesta najudaljenijih nebesa: prvo mjesto je nazvao "Rak", drugo "Škorpion", a treće "Ribe." Ovo je podjela nebesa sazviježđa: dvanaest je dijelova koje određuje dvadeset osam planeta. Sve je učinjeno po projektu (takdir) Moćnog, Veličanstvenog. (*Futuhat*, 1:293)

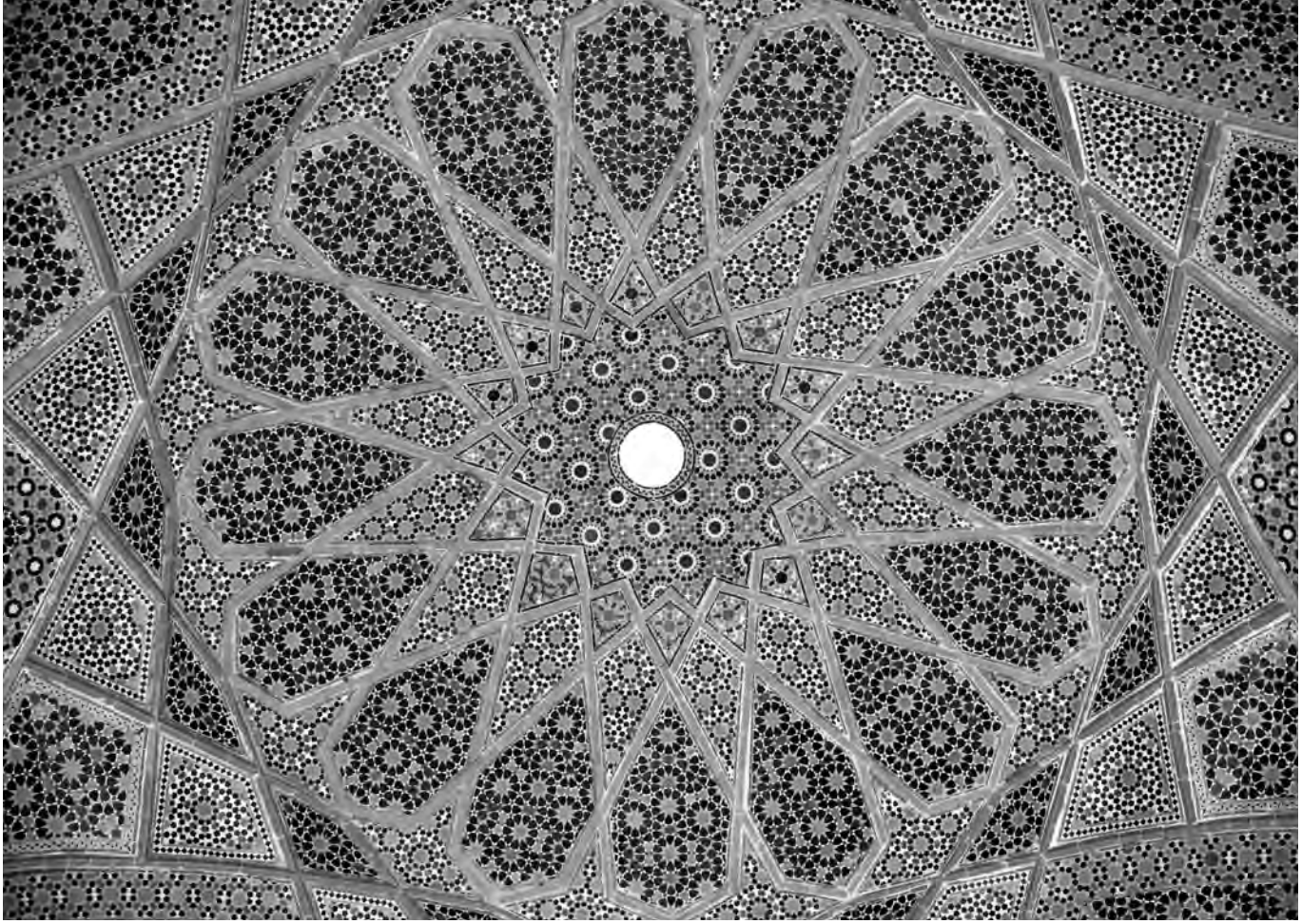
Ovaj obrazac kvartarne manifestacije također predstavlja osnovni obrazac kozmološkog umnožavanja mnoštva iz materijalnog izvora, tačke. Kao nemanifestirani izvor koji prethodi manifestaciji mnoštva, tačka označava žensko, plodno porijeklo u kojemu se sve stvari poimaju kao nediferencirana ukupnost.

"*Koji god pojam odaberete za prvi entitet*" pojašnjava Ibn 'Arabi, "*uvijek će biti ženski*." (*Fusus*, 1:220)[1] Geometrijski, jedinstvo majke-tačke umnožava se u mnoštvo oboda kružnice; tačke oboda predstavljaju rodove stvorenja. Na isti način na koji se majka-tačka raspukla da porodi prvu kružnicu, mnoštvo rodova, svaki rod se s druge strane umnožio u mnoštvo vrsta, vrste u rase, a rase u individue. Ibn 'Arabi kaže da je svaki dio svijeta mogao uzrokovati postojanje drugog manjeg svijeta sličnog njemu, ali ipak potpunijeg (savršenijeg) od njega; isto tako:

...svaka tačka može uzrokovati postojanje kružnice čije stanje je potpuno isto kao i stanje prve, i tako unedogled. Načelo svega je prva tačka jer linija koja se proteže iz tačke-središta prema određenoj tački na (obodu) kružnice isto tako može se protegnuti do tačke polukružnice izvan prve kružnice. (*Futuhat*, 1:260)

Obrazac umnožavanja istovremeno slijedi i ispisuje zakon jedinstva i mnoštva, ili cjeline i dijelova, u skladu

[1] Ibn 'Arabi ovdje misli na arapski jezik. Zanimljivo je primijetiti da je arapski pojam *nukta* u značenju tačka ustvari, imenica ženskog roda. Za dublje tumačenje trebalo bi pogledati Futuhat, I, str. 138-143.



sa kojim svaki dio otkriva isti red (poredak) cjeline, te kao takav čini (predstavlja) vlastitu cjelinu.

Svijet kao knjiga

Mir'at el-'Arifin, svojevrstan tumač ili komentar prve kur'anske sure (*el-Fatiha*), a koja se pripisuje Sadruddinu el-Kunaviju, Ibn 'Arabiju, pa čak i Imamu Husejnu (a.s.) osobno, počinje riječima: "*Hvala Allahu Koji je nunom (ن) ispoljio ono što je On* (Uzvišen je On!) *upisao u Pero, te dobronamjernošću izveo u postojanje ono što je urizničio u ne-Bitku... I slava Njemu koji je ... razmotao pergament svijeta* (*el-rekku'l-menšur*) *i ispisao arhetipsku knjigu* (*el-kitabu'l-mastur*) *mastilom postojanja, koje (koja) pokaza sve što je skriveno u Govorniku u formi Slova i savršenih Riječi*."[2] Metafora svijeta kao knjige uobičajena je ne samo u klasičnom nego i u savremenom islamu; isto tako, brojne su sufijske rasprave posvećene znanosti o slovima, *'ilmu'l-hurufu*, čiji izum i potpuno znanje se pripisuje Imamu Aliju ibn Ebi Talibu. Kur'anski spomen Pera, *nuna* kao mastionice i Božanskog čina pisanja osigurali su osnovna konceptualna sredstva za razvoj prije svih sufijskog, a potom i opće teološkog metaforičkog tumačenja. Koncepti Pera (*el-Kalem*) i Knjige Pomno Čuvane (*el-levh el-mahfuz*), analogije drveća kao pera i mora kao mastila, riječi kao drveta… uz predaje koje se prenose od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovim) koje potvrđuju i potkrijepljuju ove kur'anske ideje, predstavljaju određenu osnovu slovnog simbolizma u islamu. Tu je dakako i tajna četrnaest slova koja se - u različitim kombinacijama - pojavljuju na početku određenih kur'anskih sura koja uživaju nepodijeljenu pažnju drevnih ali i i savremenih interesanata za slovni sibolizam. Čineći tačno polovinu od dvadeset osam slova arapskog slovnog sistema, tih četrnaest rastavljenih slova smatraju se duhovnom dimenzijom alfabeta, korespondirajućim svijetu duhova. U tom smislu ponijela su i naziv "svijetla slova" (*huruf nuranijja*), nasuprot ostalih četrnaest koja se smatraju materijalnom dimenzijom te se stoga nazivaju "tamnim (mračnim) slovima" (*huruf zalmanijja*). Znanost o slovima, pojašnjava Ibn 'Arabi, tiče se i "dužine" i "širine" svijeta. "Dužina svijeta" (*tul el-'alam*) odnosi se na duhovni svijet, svijet značenja, dok se "širina svijeta" (*'ardu'l-'alem*) odnosi na fizički svijet, svijet tijela,[3] što umnogome ishodi iz njegovog tumačenja prostornosti ljudskog tijela.

U paralelama koje sufiji povlače između svijeta i Kur'ana, slova i riječi poprimaju osobne prisutnosti, poput ostalih stvorenja. Sve je izvedeno u postojanje stvaralačkim proglasom "Dahom Svemilosnog" (*el-nefesu'r-rahmani*), životne supstancije koja prožima univerzum. U tom smislu, svako slovo i/ili glas postali su osobit entitet, određujući i artikulirajući nediferencirani "zvuk" stvaralačkog proglasa.[4] Njihove manifestacije

---

[2] El-Qunawi, Mir'at el-'Arifin, 24. Zahirijja MS. 4865, 24–29, raspravu pripisuje Ibn 'Arabiju. O svijetu kao knjizi, vidi Futuhat, 2:395–478; 4:166–67.

[3] Ibn 'Arabi ove znanosti naziva "'Isaovskim" (*el-ilm el-isavi*), imajući na umu kur'anski spomen Isaa (mir neka je s njim): "Mesih, Isa Sin Merjemin, samo poslanik Allahov je, Njegova bijaše Riječ kojom Merjemi obratio se i Duh Njegov je" (Kur'an, 4:171). Za dublje tumačenje trebalo bi pogledati Futuhat, I, str. 167-169.

[4] Ovo je u potpunosti u skladu sa sufijskim poimanjem stvaranja svjetova

podudarile su se sa "izgovorom" stvaralačke zapovijesti "Budi!" (*kun*) i pojavom "kosmosa" (*kavn*) u formi slova, riječi, rečenica i teksta. Prisustvo Riječi pojavljuje se iz viđenja svih kozmičkih entiteta kao glasovnih artikulacija manifestiranih artikulacijom Božanskog Daha. Mir'at el-'Arif o tome kaže:

Svako biće je slovo (harf) na određeni način, riječ (kelima) na određenih način, izdvojeno, rastavljeno slovo (mufrad ve mukatta') u određenom smislu, složeni iskaz (el-faz murakkaba) u određenom smislu, te sura, također u određenom smislu. Kada razmotrimo samo suštinu (zat) svakog bića bez uobziravanja njegovih aspekata (vudžuh), osobenosti (havas), slučajnosti ('avarid), pratećih pojava (levazim), kao izdvojeno iz cjeline, nazivano je, u smislu te odvojenosti, "slovom". A kada razmotrimo njegove aspekte, osobenosti, slučajnosti i prateće pojave u vezi sa suštinom, nazivamo ga, u vezi sa njegovim vezama sa cjelinom, "riječ". U smislu izdvajanja svih bića od njihovih dodataka i veza, te njihovog razlikovanja jednog od drugog, nazivaju se "izdvojenim, nepovezanim slovima."[5] *Što se tiče neizdvajanja bića od njihovih dodataka i odnosa, te nerazlikovanja jednog od drugog, nazivaju se "složenim izrazima." A što se tiče razlikovanja univerzalnih stanja Bitka jednog od drugog, pri čemu svako stvorenje potpada pod jedno (stanje), nazivaju se "poglavljima" (sura).* (*Mir'atu'l-'Arifin*, 25)

Znanje - kao osobina - je prva određenost Božanske Suštine. U kontekstu slovnog simbolizma manifestacija postaje "knjiga" koja sadrži Božansko znanje. Sufiji ovdje razlikuju dva koncepta detaljne i sažete verzije "knjige". "Znaj, o učeni sine, da je svijet dvostruk, svijet zapovijesti i svijet stvaranja, te da je svaki od njih (jedna) od mnogih Allahovih knjiga, te da svaka ima svoj početak (otvaranje), te da je sve što knjiga sadrži rezimirano u (tom) početku. Dakle, u vezi sa sažetkom svega što knjiga detaljno sadrži, početak se naziva "majkom knjige" (*ummu'l-kitab*), a u vezi sa otvaranjem (raspakivanjem) onoga što je u njemu sažeto, to stanje se naziva "jasna knjiga" (*el-kitabu'l-mubin*)." (*Mir'atu'l-'Arifin*, 24-25)

Očigledno, oba spomenuta koncepta ishode iz Kur'ana, koji slovi kao "jasna knjiga" a njegova prva (početna) sura (*el-Fatiha*, "otvaranje") kao "majka knjige". U predaji se ovaj proces sažimanja vodi i dalje do tačke prvog slova. Otvaranje knjige - početna sura - ima sedam ajeta za koje se smatra da korespondiraju (sedam) osnovnih Allahovih Lijepih Imena, koja se zovu i "majkama (svih) Imena". Jednako kao što ta Imena sadrže sva ostala Imena, *Fatiha* - u sinoptičkoj formi sadrži sve istine objavljene u Kur'anu. (*Futuhat*, 1:111, 2:134-139.) Poimajući ih u kontekstu simbola potencijalnog i aktualnog (mogućeg i stvarnog) vida postojanja Sufiji su oba koncepta primijenili na različite razine postojanja. U skladu s tim "majka knjige" odnosi se na majčinski izvor u kojemu su svi potencijaliteti latentno prisutni, dok se "jasna knjiga" odnosi na projicirano stanje u kojemu se nediferencirana ukupnost otkriva u diferenciranim formama. Na Božanskoj razini, Suština se - po tome što su sve Božanske Stvarnosti latentno prisutne u njoj - smatra se "majkom knjige" dok se Božansko znanje o Sebi, koje otkriva te stvarnosti u formi Imena naziva "jasnom knjigom". U svijetu arhetipa Pero se - po tome što su sve kozmičke stvarnosti latentno prisutne u njemu - smatra "majkom knjige", dok se Ploča Pomno Čuvana, koja otkriva sve te stvarnosti kao kozmičke forme, smatra "jasnom knjigom". U svijetu prirode Prijestolje (*el-'Arš*), u kojemu su sve stvarnosti fizičkog svijeta latentno prisutne, naziva se "majkom knjige" dok se Podstolje (*el-Kurs*), koje sve te stvarnosti otkriva u formama nebesa i zemlje, smatra "jasnom knjigom". (*Mir'atu'l-'Arifin*, 8-12).

Božija Lijepa Imena postaju diferencirana i međusobno se počinju razlikovati, manifestirajući beskonačan broj obrazaca. Ti obrasci kristaliziraju beskonačne skupove odnosa i kombinacija kojima se međusobno povezuju Božija Imena. Geometrijski, ti obrasci mogu se posmatrati kao beskonačan broj geometrijskih konfiguracija koje se mogu upisati u kružnicu, pri čemu svaka predstavlja kristalizaciju jednog od Božanskih obrazaca

Dvadeset osam slova arapskog alfabeta korespondiraju "strukturi čovjeka" (*el-neš'atu'l-insanijje*), i u tjelesnoj i u duhovnoj konstituciji. *Dževahiru's-Sirr el-Munir*, sufijska rasprava o simbolizmu slova koja se pripisuje Ibn Sab'inu, sadrži slikovni prikaz korespondencije između svakog pojedinog slova i odgovarajućeg dijela ljudskog tijela. Kakogod izvanjske forme slova korespondiraju ljudskom tijelu, kaže se u Dževahiru, njihova unutarnja značenja korespondiraju ljudskom duhu. Dvadeset osam slova arapskog alfabeta su Božije Tajne u ovome svijetu. "*Načinjena su po uzoru na dijelove uspravljenog ljudskog tijela, čije stvaranje je potpuno* (savršeno!), *to jest, sačinjavaju ga dva dijela: duh i tijelo*." (*Dževahir*, 10/6)

U Dževahiru se slova dijele na četiri vrte: intelektualna (*fikrijje*), izgovorena (*lafzijje*), napisana (*rekamijje*) i numerička (*'edadijje*). Dvije od njih - izgovorena i napisana - smatraju se manifestiranim, a druge dvije - intelektualna i numerička - skrivenim, odnosno prvi par su slova "u stanju tijela", a drugi par (slova) "u stanju duha". (*Dževahir*, 22/12) Što se tiče daljeg izražaja tjelesnih (fizičkih) i duhovnih dimenzija ljudskog prisustva, za arapska slova kaže se da posjeduju različite prirode (u) kojima skrbe stvaralačku kvadraturu korespondirajući sa četiri stupa (*erkan*): Vatri, Zraku, Vodi i Zemlji. Naprimjer, harf (slovo) *elif* smatra se toplim i suhim,

"dahom svemilosnim" ili Dahom Svemilosnog. Za dublje tumačenje trebalo bi pogledati Futuhat, II, str. 395-403.

[5] Ovo se odnosi na ajete na početku nekih kur'anskih sura koje čine samo izdvojeni *harfovi* (slova) koji napose ne čine riječ, ali ipak jesu dio konteksta predmetne sure.

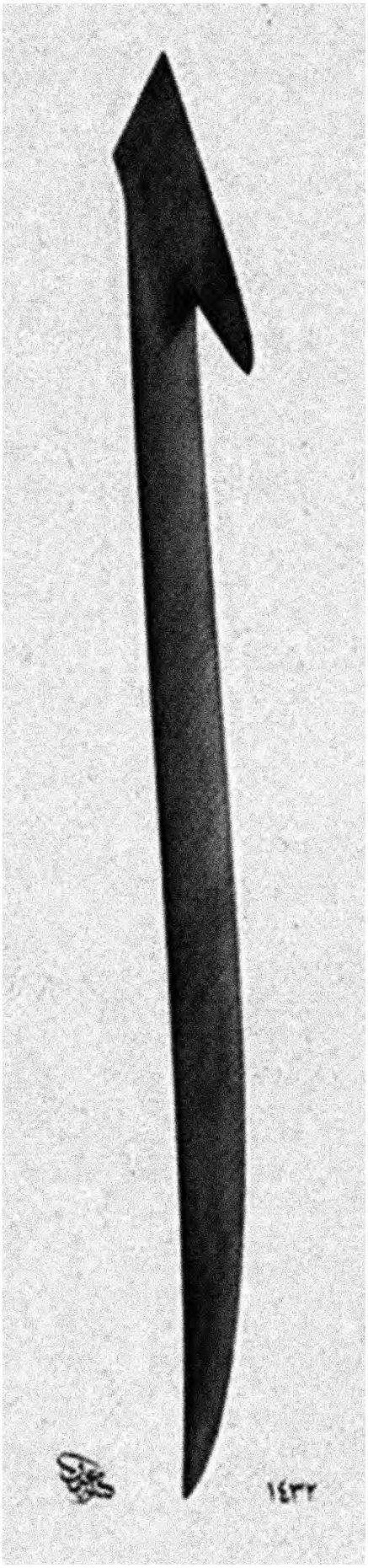
korepondirajući vatri, *ba* je hladno i suho (Zemlja), *džim* je toplo i vlažno (Zrak), a *dal* je hladno i vlažno (Voda). Postoji ukupno sedam sistema po kojima se slova klasificiraju u skladu sa svojim prirodnim osobinama.

Što se tiče kaligrafskih formi slova se smatraju komponiranim od osnovnih geometrijskih formi: tačke, linije i kružnice. *Elif*, naprimjer, je jednostavna uspravna crta; *ba* je vodoravna crta sa tačkom ispod; *nun* je polukrug sa središnjom tačkom; *lam* je polukrug sa pridodatom uspravnom crtom na desnom kraju... Ovako sufiji proširuju svoje viđenje geometrijskog simbolizma na alfabet, svodeći pisanje i crtanje pod jedan pojam *ispis*, ali i uvezujući prostorni poredak slova sa Božanskim i ljudskim prisustvom. Slova arapskog alfabeta imaju i numeričke vrijednosti koje opet imaju značajnu ulogu u sufijskom umačenju svijeta. Geometrijska tačka ili dijakritička tačka (*nukta*) počelo je svega; sufiji kažu da, svejednako kao što su sva stvorenja - ukupno stvaranje - zamišljena u(nutar) primordijalne Suštine, isto tako su sva slova, riječi, rečenice i tekstovi sadržani u primordijalnoj "tački". Te, nadalje, kao što su sva bića manifestetirana i diferencirana iz nezamislivog Bitka, tako su i sva slova, riječi, rečenice i tekstovi manifestirani i diferencirani iz *tačke*.

Prva slova (*harf*) arapskog alfabeta, *elif* i *ba*, u prisustvu riječi predstavljaju tragove univerzalnih stvarnosti i poretka Bitka objavljenim u Božanskom i ljudskom prisustvu.

Elif

Elif (ا), koji se uglavnom piše kao uspravna ravna crta (|), je prvo slovo arapskog alfabeta. Pojam elif ishodi iz korijena *e, l, f*, u značenju "hiljadu", iz kojega glagol *ellefe*, znači "spojiti", "uskladiti", "harmonizirati" i "komponirati". Imenice *ilf* i *ilfa* znače "bliskost", "intimu" i "sklad". El-Džili poredi značenje *elifa* sa ljudskim osjećajem bliskosti i intime (*ilfe*). "*Prvo slovo (harf) nazvan je "elif" zato što, kao što ilfe približava ljude, ono približava (ujedinjava) sva slova predstavljajući njihovu zajedničku unutarnju supstanciju*." (*Kehf*, 5. *Kitabu'l-Elif* , u *Medžmu'atu'r-Rasa'il*, 1:491-502.) Ovdje el-Džili govori o imenima i izgovoru arapskih slova koja u nekoj formi sadrže harf *elif*. Kako god je *elif* moguće predstaviti jednostavnom geometrijskom crtom, tako je sva slova moguće svesti na geometrijske oblike, odnosno prostorne forme harfova nisu ništa drugo nego transformacije *elifa*: *ha'* (H) je "grbavi" elif, a *mim* "okrugli" *elif*. Elif je zajednička karakteristika svih slova.



Islamska tradicija i predaja prepune su priča o nastanku (stvaranju) elifa;. u Dževahiru se kaže da je Allah, Uzvišeni, najprije od zelenog smaragda stvorio Pero a od bijele svjetlosti Ploču, a potom zapovijedio Peru da na Ploču ispiše sudbinu, ili Njegovo Znanje o stvorenom svijetu. Na tu Božansku zapovijest s vrha Pera kapnula je "kap" (*nukta*, tačka), koja se razlila ispisujući/iscrtavajući uspravnu crtu. Kada je to Bog, Uzvišeni, vidio odlučio je tu crtu učiniti prvim slovom svoga Veličanstvenog Imena Allah. Elif je tako postao počelo svih slova kao što je Božanska Milost bila počelo (izvor) svega postojanja. (*Dževahir*, 14)

Prema Ibn 'Arabiju, elif je imao dvije forme: jednu pisanu, kao uspravna crta, a drugu izgovornu, kao *hemze*. Za njega *elif* nije slovo nego počelo svih slova, kao što 1 nije broj nego počelo svih brojeva. U izgovoru, *elif* je neometeni dah izljeven iz srca čije različite grlene, nepčane, zubne i usnene artikulacije manifestiraju slova alfabeta. Numerički, elif je broj 1; geometrijski, on je crta; a kaligrafski, on je prečnik kružnice u kojoj su druga slova urazlikovana (upisana). U skladu s tim, elif predstavlja prvu odredljivu formu *jedinstva* koja se pojavila iz neodredljive tačke. "*Za razliku od ostalih slova*, kaže el-Džili, *elif se samo za tačku razlikuje od tačke, jer već dvije tačke čine elif*." (*Kehf*, 3.) To je "prva odrediva pojavnost" tačke; pojavljujući se u formi *elifa* tačka se kvalificira osobinom "prvosti". Tako *elif* važi kao stanje prve određenosti, odnosno za prvo spoznatljivo stanje Božanskog. (*Futuhat*, 2:123) ■

ARHITEKTURA PORETKA

Kozmogonija, kozmologija, kozmografija i njihovi manifestacioni oblici na zemlji

Netremice u nebo zagledan

U el-Gazzalijevoj analogiji, o kojoj je bilo riječi na početku ovog pregleda klasične islamske kozmologije i metafizike, a u vezi proceduralnih aspekata procesa stvaranja, Bog, Uzvišeni, prikazuje se u kontekstu Arhitekte-Graditelja koji je najprije *naumio* nacrt stvorenja u skladu sa *predmetom stvaranja* a potom ga izveo u postojanje. El-Gazzali se ne bavi sadržinom nacrta, niti da li je i kako graditelj tumačio Božanske paradigme i preveo ih u arhitektonske forme. I u svojim neuporedivo detaljnijim raspravama o Allahovim Lijepim Imenima el-Gazzalijev prioritet je *proces i protokol* stvaranja; u raspravi o mudrosti Božijeg stvaranja oslanjajući se na kur'anske ajete: "*Pa, zašto ne pogledaju u nebo iznad njih kako smo ga Mi sazdali, i ukrasili, i u njemu pukotina nema nikakvih!*" (50:6) i "*Allah je Onaj Koji je sedam nebesa stvorio, a i zemalja baš toliko!*" (65:12) on piše:

Znaj, Allah ti se smilovao, ako u svome umu razmišljaš o ovome svijetu da ćeš uvidjeti da umnogome podsjeća na sagrađenu kuću opremljenu svime što potrebuje. Nebo je uzdignuto poput krova, tlo je rasprostrto poput ćilima, zvijezde su okačene poput svjetiljki, a opskrba je uskladištena poput riznice. Sve je pripremljeno i određeno za naročitu upotrebu. Čovjek funkcionira kao vlasnik kuće, zadužen i odgovoran za njenu sadržinu. Mnoštvo različitih biljaka namijenjene su za (zadovoljavanje) njegovih potreba, a i različite vrste životinja podređene su njegovim interesima.

Allah, Uzvišeni, stvorio je i nebesa i dao im boju prilagođenu (i namijenjenu) osnaživanju njegovog vida; jer da ih je On (Uzvišen je On!) učinio (ostavio) kao čiste zrake i svjetlost bila bi štetna za gledatelja. Međutim, učinivši ih zelenim i plavim prilagodio ih je ljudskom vidu, kao što i duše nalaze zadovoljstvo i utjehu zagledana u ogromnost neba, osobito kad se zvijezde zasjaje a mjesečina je jasna. Zato kraljevi ukrašavaju plafone svojih palata ukrasima i dekoracijama koji posmatraču osiguravaju ugodu i utjehu. Ipak, ako posmatrač pretjera sa zurenjem u te ukrase počet će se dosađivati i izgubit će sve što je prethodno našao od ugode i zadovoljstva vizualnog iskustva. To nije kao gledanje netremice u nebesa i njegove ukrase kojima oni, iz bilo kojeg razloga nezadovoljni - kraljevi ili podanici - usmjeravaju svoje poglede tražeći utjehu ili ugodu, u nebesima napose ili u ogromnosti prostora. Kao što mudrac reče: "U svojim kućama naći ćete utjehe i ugode koliko u nebesima. (El-Gazzali, *Medžmu'atu'r-Rasa'il*, 1:5-6)

Izvan je svake sumnje da kozmos u svojoj složenosti, ljepoti i redu skriva duboku Božansku Mudrost. Uostalom to je i jedna od osnovnih tema Kur'ana Časnog; njegovi čitatelji pozivaju se da pogledaju i porazmisle o čudima i mudrostima Božanskog stvaranja e da bi uočili poruke i izvukli pouke i upute te dokučili značenja svojih ovosvjetovnih djela i prakse. Temeljem te kur'anske pobude nastao je zaseban književni rod unutar kojega se mnoštvo djela bavi mudrostima i poukama stvaranja. Islamska historiografija često govori o *i'tibaru*, potrebi da se porazmisli i "nauči" iz onoga što se događalo prethodnim narodima, pa čak i naraštajima u cilju razumijevanja Božije mudrosti. Razmišljanja o procedurama i estetici pokazatelj su neposredne i duboke veze između Božanskog stvaralačkog čina i ljudskog djelovanja u projektiranju i uređenju vlastitog okruženja. U do sada rečenom pažnju smo posvetili "sadržini" Božanskog *uzora* iz perspektive islamske duhovnosti i metafizike, dužnu pažnju posvećujući onome što sufiji smatraju rasporedom (*nizam*) univerzuma, zajedničkom niti svih Božanskih, kozmičkih i ljudskih manifestacija. Drugim riječima, do sada smo se bavili *Božanskom* stranom ove analogije; u nastavku teksta pažnju ćemo posvetiti ljudskoj strani, odnosno utjelovljenju univerzalnog reda u svijetu kojega gradimo vlastitim rukama.

Prostorni raspored

Jednostavni pregled cijelog niza očuvanih islamskih građevina iz klasičnog perioda otkriva nedvojbenu naklonjenost geometrijski organiziranom prostoru uniformnih prostornih osobina. Postoje i neki pokušaji - čak i uspješni - simetrične prostorne organizacije oko središnje *tačke* te identificiranja raskrižja pravaca, bez obzira na to da li je *križ* poravnat sa osnovnim pravcima. Na primjer, kompozicija kubeta na geometrijski pravilnoj osnovici ili dvorišta sa vodoskokom u sredini i četiri lučna portala, vratila ili nekim drugim sličnim simetričnim elementima često se pojavljuju u građevinama različite namjene, od turbeta, mesdžida, palata, bolnica, preko karavan-saraja, javnih kupatila i vrtova, do škola, svjednako na sekularnim i vjerskim građevinama. Postoji cijelo mnoštvo graditeljskih i regionalnih varijacija, ali na gotovo istovjetnu prostornu organizaciju nailazi se od Indije do Španije, kao

Emevijsko Kube na stijeni u Jeruzalemu

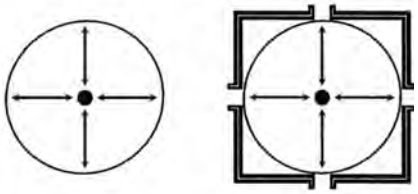
i od formativnog perioda do kasnog Osmanskog doba. Ovakva tendencija nije osobitost samo islamske misli. Uprkos upadljivim razlikama u graditeljskim izrazima druge tradicije pokazuju sličan osjećaj za raspored. Dosljednost ove tendencije širom geo-kulturnih, vremenskih i tipoloških granica ukazuje na jedinstven prostorni osjećaj koji je više klasičan nego isključivo islamski. Uobličen preovlađujućim intelektualnim i interkulturnim uvjetima, kao i uspostavom profesionalizma u zanatu, *prostorni osjećaj* ostaje nedodirljiv koncept čije je porijeklo ukorijenjeno preduboko da bi ga bilo kakve historijske ili kulturološke okolnosti na bilo koji način korumpirale. Očituje se osjećajem za red (raspored) i prostornu strukturu, osiguravajući odgovarajući prosotr za mnoštvo teorijskih analiza - arhitektonskih kao i kozmoloških - bez obzira na historijske periode, vrste i namjenu građevina te regionalne varijacije.

Ovako identificiran prostorni poredak tiče se u prvom redu individualnih prostora vizualno i iskustveno ujedinjenih. Golemi arhitektonski kompleksi sačinjeni su od niza ili skupova međusobno povezanih i vizualno jedinstvenih prostora. Doživljaj ukupnog kompozicionih osobina i kvaliteta može varirati od slučaja do slučaja ali je u svima uočljiv isti osjećaj za prostorni red! Usredsređujući pažnju na osjećaj za prostor koji se tako slikovito i jedinstveno ukazuje iza svih ovih međusobno znakovito različitih građevina po svim osnovama, omogućava nam da kao zajedničku karakteristiku uočimo kompozicioni odnos i vezu između cjeline i njenih dijelova bez bespotrebnog prioretiziranja cjeline ili poklanjanja prevelike pažnje detaljima. Isto tako, omogućava nam da dovedemo u neposrednu vezu elemente iz različitih stilova i historijskih perioda u nehistorijski - radije ahistorijski - okvir za što kao najbolji primjer može poslužiti poznati kompleks emevijjskog Kubeta na stijeni i džamije el-Aksa uz brojne mamelučke dodatke ujedinjene u kompleks Harem-i Šerifa u Jeruzalemu. Načelno, bogata raznovrsnost projekata i graditeljskih izraza otkrivaju dva tipa kompozicija: koncentrični i linearni.

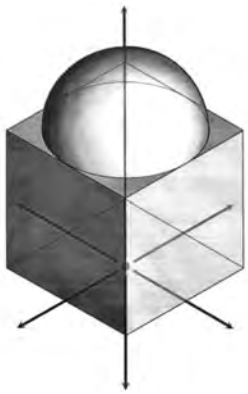
Koncentrična kompozicija

Koncentričnom kompozicijom nazivaju se svi arhitektonski projekti postavljeni oko stacionarnog središta, gdje se teško oteti dojmu prostorno naglašenog trodimenzionalnog križa. Dva modela tipiziraju prostore na: centralizirani zatvoreni i centralizirani otvoreni. Centralizirani zatvoreni prostor uključuje sve arhitektonske prostore definirane geometrijski pravilnom osnovom i potkupolnim, koničnim ili drukčije centraliziranim krovom, pri čemu krov predstavlja jedinstvo i središnjost, a osnova (temelj) neposrednost i prostorni razvoj (širenje). Emevijsko Kube na Stijeni i obližnja mamelučka Ešrefijja medresa

sa četiri lučna portala u Jeruzalemu, koje spominju i opisuju svi muslimanski putopisci koji su ikada dolazili u ovaj grad, dva su najupečatljivija primjera koncentrične prostorne organizacije. Njihove respektivno različite forme i jednako različiti historijski i umjetnički periodi pokazatelj su kako osobita prostorna osjećajnost može manifestirati isti osjećaj za prostorni raspored u različitim formama, historijskim periodima i stilističkim varijacijama.



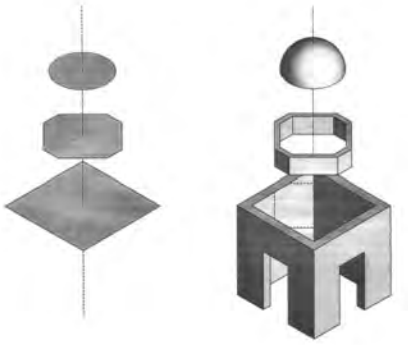
Geometrija koncentrične kompozicije



Osnovne karakteristike centraliziranog zatvorenog prostora

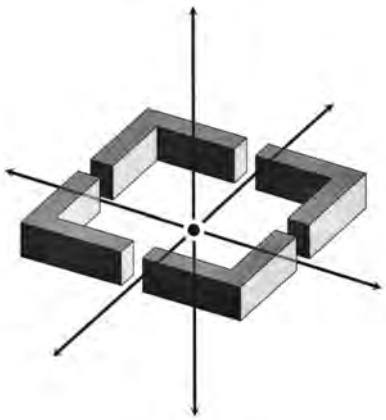
Geometrijski centralizirani zatvoreni prostor razvija se iz pravilnog višeugla (uglavnom četverougla), a prostorno, ishodi iz središnje tačke i simetrično se širi oko središnje osi, rezultirajući uravnoteženom sintezom u svim pravcima. Najjednostavniji arhitektonski primjer ovog modela je građevina kubične osnove sa poluokruglim kubetom. Arhitektonska kompozicija turbeta (mauzoleja) perzijskog i turskog tipa, koja se najčešće opisuje kao "potomak Kubeta na Stijeni" tipičan je primjer ovog modela. Turbeta mogu biti samostalne građevine ili pak dijelovi većih kopleksa; mogu varirati po obliku i veličini; ali gotovo sva su podignuta na geometrijski pravilnoj osnovi (temeljima) sa koničnim ili kupolastim krovom, međutim unutarnja prostorna organizacija otkriva centralizirani raspored, prostornu pravilnost i simetriju, naglašene vertikalne osnosti.

Tipičan primjer potkupolne građevine sa izraženim geometrijskim i prostornim rasporedom centraliziranog zatvorenog modela (Ibn Tulunova džamija u Kairu, Egipat)



Sastavni dijelovi centraliziranog zatvorenog prostornog modela

Druga forma koncentrične kompozicije je centralizirano otvoreno dvorište; ono predstavlja potpuno ograđen prostor simetrično ograniziran oko središnje tačke. Geometrijski raspored i ove kompozicije otkriva geometrijski razvoj jedinstva u četverougao. Definirajuće površine su po pravilu simetrično postavljene u odnosu na središnju os, što u konačnici rezultira uravnoteženim prostorom u svim pravcima. Otvoreno dvorište sastavni je dio mnogih klasičnih islamskih građevina profane i sakralne prirode; u brojnim slučajevima čak predstavlja glavni prostor kompleksa oko kojega se formira vijenac zgrada različite namjene. Isto tako nije rijetkost da je središnje dvorište uređeno u vidu velikog cvjetnjaka - čak voćnjaka - te da na široj osnovi predstavlja i središnji prostor cijelih gradova. U svakom slučaju kada je središnje dvorište glavni prostorni element najočiglednija geometrijska i prostorna karakteristika je pravilnost; bilo da je središnje dvorište osnovna odrednica cijelog graditeljskog kompleksa ili pak samo jedan njegov dio, najupečatljiviji dojam koji se stječe je koncentrična kompozicija. Ovo je vjerovatno najočiglednije u vrtovima klasičnih islamskih gradova u kojima čak i ograđena (zatvorena) kućna dvorišta sa karakterističnim vodoskokom ili česmom u sredini pokazuju iste karakteristike prostornog rasporeda.



Model centraliziranog otvorenog dvorišta

Moguće je identificirati dva međusobno nadopunjujuća prostorna rasporeda: bašče sa unutarnjom orijentacijom u odnosu na glavnu građevinu pri čemu bašča zauzima samo središte; te bašča sa vanjskom orijentacijom sa praznim središtem, pri čemu glavna građevina predstavlja ogradu bašče. Neke bašče sa središnjim potkupolnim paviljonom pokazatelj su sofisticirane sinteze centraliziranog zatvorenog prostora i centraliziranog otvorenog dvorišta. Urbanistička rješenja nekih od prvih islamskih gradova poput Kufe, Basre i Bagdada također se pridržavaju modela centraliziranog otvorenog dvorišta. Prema opisima muslimanskih kroničara urbanistički projekti tih gradova zasnovani su na modelu velikog otvorenog dvorišta (*sahn*) u čijem središtu se nalazi jedna ili dvije građevine - u Kufi i Basri je to džamija, a u Bagdadu džamija i halifina

Dvorište Sultan Hasanove medrese u Kairu, Egipat. Karakterističan primjer geometrije i prostorne organizacije centraliziranog otvorenog dvorišta

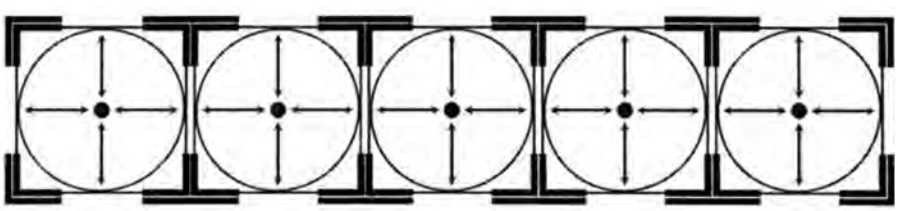
palata - otkrivajući temeljni prostorni raspored u većem razmjeru.

Linearna kompozicija

Linearna kompozicija je varijacija koncentrične kompozicije u smislu ponavljanja; ponavljanjem koncentrično organizirane jedinice nastaje linearna kompozicija, sa izraženim osjećajem kretanja i širenja. Linearna kompozicija prisutna je u arhitekturi klasičnih bazara u islamskom svijetu. Ponavljajuća forma može biti uvjetovana strukturalnim zahtjevima, ali prostorne karakteristike linearnog prostornog širenja su izraz istog osjećaja za prostor koji se uočava i u koncentričnim kompozicijama.

Zadržavajući osnovni centralitet, osnost i kvadraturu, linearna kompozicija nastala je pravolinijskim 'pomijeranjem' središta koncentričnog prostora, tim kretanjem *kreirajući* linearni prostor koji povezuje dvije ili više središnjih tačaka. Za razliku od koncentrične, linearna kompozicija predstavlja sve prostore fokusirane 'kretanjem' središta, pokazujući osnovni prostorni raspored na dinamičan način. Kretanje omogućava ponavljanje iste jedinične forme i prostorne strukture - kolonade, trijemove i prostore natkrivene višekubetskim strukturama, tako karakteristične za tursku osmansku arhitekturu - lučne osnove i kubeta, uz nezaobilazni dojam jednoličnosti i ponavljanja. Arhitektonski, linearna kompozicija nastaje ponavljanjem prostorne jedinice - pojedinačnih koncentričnih prostora - međusobno povezanih tako da umnogome podsjećaju na tesbih. Jednoličnost linearnosti često se prekidala (narušavala) - naročito u bazarskoj arhitekturi - čvornim tačkama, odnosno tako što bi se glavni *put* presjecao sporednim ili pak još jednim ulazom/izlazom građevine.

Dok statičko razvijanje prostora u koncentričnu kompoziciju ima samo



Geometrija linearne kompozicije

Bog, Uzvišeni, prikazuje se u kontekstu Arhitekte-Graditelja koji je najprije naumio nacrt stvorenja u skladu sa predmetom stvaranja a potom ga izveo u postojanje

jedno središte vizualno objedinjenog prostora, dinamička priroda linerane kompozicije ima mnoštvo središta, od kojih je svako gotovo jednako važno; kao niz 'istovjetnih prostornih jedinica' linearna kompozicija utjelovljuje isti osnovni prostorni raspored i slične prostorne karakteristike. I kompozicija koncentričnog rasporeda može sadržavati više središta ali po pravilu različitog stupnja važnosti. Dakle, iz analogijske perspektive može se primijetiti da je koncentrična kompozicija osnova iz koje ishodi linearna kompozicija svejednako kao što je tačka načelo mirovanja (*sukun*) iz kojega ishodi kretanje (*hereke*).

Traganje za načelima

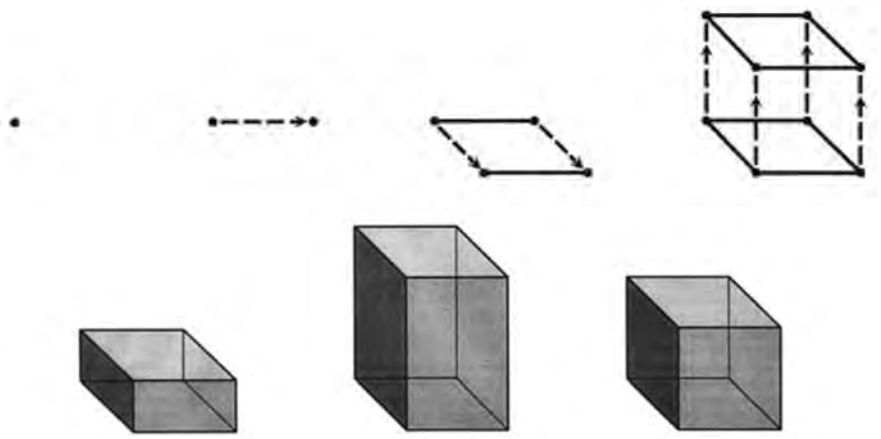
Klasični prostorni osjećaj i načini prostorne organizacije duboko su ukorijenjeni u kompleksnoj mreži znanstvenih istraživanja temeljenih na ozbiljnim teološkim promišljanjima. Geometrija, geografija i astronomija oduvijek su bili međusobno prožimajući skup znanosti, često pod utjecajem teoloških, filozofskih i astroloških razmišljanja koje su se bavile porijelkom i počelom, (raspo)redom i svrhom univerzuma. U kompleksnom obrascu ideja i zanimanja koji podržavaju klasične načine promišljanja, bespoštedna potraga za načelom i/ili načelima osigurala je zajedničku polaznu tačku za većinu znanstvenih disciplina. Ako je - kao što jeste - postojanje smisleno jedino i samo sa Bogom, Uzvišenim, kao njegovim načelom, onda i sve ostalo u svijetu mora imati osnovno (temeljno) načelo, uključujući raspored prostora i arhitekturu. Sa ovom ili ovakvom pretpostavkom počinju brojni klasični pisani izvori, od kojih bi se kao primjer mogla izdvojiti djela Ihvanu's-Safa'. U svojoj raspravi o geometriji Ihvani pišu o podjeli znanosti koju su načinili i kojoj su bili naklonjeni drevni narodi

(*el-kudame'*) pri podučavanju svoje djece i učenika, a koja je po mnogo čemu *naslonjena* na grčku: matematike, logika, prirodne znanosti i metafizika. (Rasa'il, 1:78) Svaka od znanosti, kažu oni, podrazumijeva brojne ogranke od kojih svaki ima načelo (*mabda'*) koje upravlja/rukovodi svojom oblašću i mogućnostima. Matematike, na primjer, podrazumijevaju četiri znanosti: aritmetiku (čije načelo je broj 1); geometriju (čije načelo je tačka); astronomiju (čije načelo je kretanje Sunca); i muziku (čije načelo je srazmjer, odnosno izjednačavanje dva ili više omjera). Isto vrijedi i za druge znanosti.

Ovaj način poimanja tvori, s jedne strane, uzročno-posljedičnu vezu između načela i njegovih manifestacija te, s druge strane, korespodenciju između različitih svjetova i načina postojanja zasnovanih na urođenom redu kojim su sva načela povezana sa svojim respektivnim svjetovima. Ukupna sufijska kozmologija potaknuta je žudnjom za razumijevanjem kako je svijet/svjetovi *razmotan* iz svoga osnovnog primordijalnog načela. Ova žudnja i traganje za načelom središnje su mjesto našeg razumijevanja onoga što je oblikovalo prostorni osjećaj i osjećaj za (raspo)red u muslimanima klasičnog perioda. Od trećeg stoljeća naovamo euklidska geometrija i ptolemejska astronomija preovladavaju u islamskom svijetu. Kako su te znanosti napose poduprte traganjem za načelima neophodno je razumjeti znanstveni okvir geometrijskog zamišljanja koji legitimizira sufijska kozmološka i kozmogonijska tumačenja.

Projektiranje neminovno uključuje geometriju, pišu Ihvani, budući da ona podrazumijeva baratanje dimenzijama i mjerama u skladu sa zamislima projektanta. Prema euklidskoj geometriji sve počinje sa tačkom, načelom na koje je moguće svesti ukupnu (svu!) geometriju, od njenih zamislivih do fizičkih formi. Ihvani to pojašnjavaju na slijedeći način:

Liniju nije moguće zamisliti - ni vidjeti - bez ičega, nego samo kako leži između dvije površi, poput granične linije između osunčane strane i sjenke.

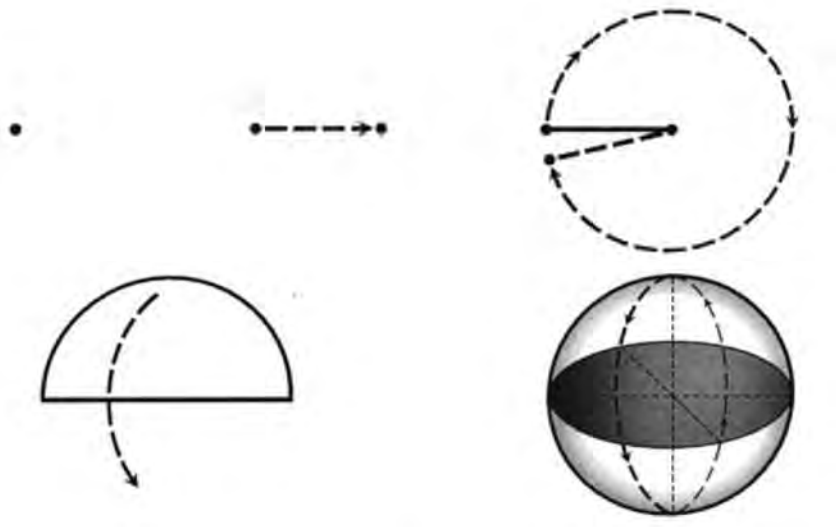


Tačka kao generativno načelo pravolinijskih tijela prema Ihvanu's-Safa'

Ako nema sunčevog svjetla i nema sjene nećeš vidjeti liniju (određenu) dvjema imaginarnim tačkama. A ako zamisliš da se jedna od tih tačaka kreće a druga miruje, dok se vrati gdje je kretanje počelo, u tvome umu će se pojaviti površ.

Ni zamisliva površ, isto tako, ne može se vidjeti napose, nego samo kako leži između dva tijela, kao površina između masnoće i vode. Ni zamišljenu tačku ne možeš vidjeti napose, nego samo gdje se linija - u mašti dijeli na dvoje; gdje god postoji podjela (linije) tu postoji i tačka. I znaj, o brate, ako zamisliš da se ta tačka kreće u jednom smjeru, u tvome će se umu pojaviti zamišljena prava linija. A ako zamisliš da se ta linija kreće u smjeru drukčijem od smjera tačke, u tvome će se umu pojaviti zamišljena površ. A ako zamisliš da se ta površ kreće u drugom (trećem) smjeru od (kretanja) tačke i linije, u tvome će se umu pojaviti tijelo koje ima šest kvadratnih površi sa pravim uglovima, to jest, u tvome će se umu pojaviti kocka. Ako razdaljina koju isrcrtava pokret površi kraća od one koju isrcratava kretanje linije, pojavit će se tijelo u obliku cigle (džism labinijj); ako je duža, pojavit će se tijelo u obliku pravougaonika (džism bi'rijj); a ako su jednake pojavit će se kocka.

I znaj, o brate, da svaka ravna linija zamišljena u umu mora imati dva kraja koja su njene dvije krajnje tačke; one se zovu "dvjema zamišljenim tačkama". Ako zamisliš da se jedna od dvije tačke kreće a druga miruje, dok se vrati u tačku iz koje je kretanje počelo, u tvome umu pojavit će se zamišljena kružna ravan. Mirujuća tačka tada postaje središte kružnice, dok tačka u kretnji obilježava - svojim kretanjem u tvome



Tačka kao generativno načelo sferičnih tijela prema Ihvanu's-Safa'

umu - obod kružnice. Isto tako znaj da je prva površ koja će se pojaviti četvrtina kružnice, potom trećina, potom polovina, a tek na kraju cijeli krug. Ako onda zamisliš krivu liniju koja čini polovinu oboda kruga da se kreće dok njena dva kraja miruju dok se vrati u početni položaj, u tvome umu pojavit će se sferično tijelo. Dakle, jasno ti je, iz ovoga što smo rekli, da je zamisliva geometrija ustvari različljanje o tri dimenzije: dužini, širini i dubini, kao zamislima iz prirodnih tijela. (*Rasa'il*, 1:102)

I znaj da su mnogi muhandisin (geometri, arhitekti) i znanstvenici zamišljali da te dimenzije: dužina, širina i dubina, imaju forme koje postoje napose, bez znanja da je to postojanje ili u supstanciji tijela ili supstanciji duše. Te supstancije su dimenzijama poput tvari (hajula), a u dimenzije u supstancijama poput formi (sura), sposobnošću razmišljanja (promišljanja, zamišljanja) razdvojenih od osjetilnih (fizičkih) tijela. Da su samo znali da je osnovni cilj izučavanja matematičkih znanosti podučavanje učenikove duše da se osposobi da osjetilima zamišlja forme osjetilnih (fizičkih) tijela te poimanja njihovih suština sposobnostima razuma, tako da kada fizička tijela prekinu vezu sa osjetilima te forme - koje su iz osjetila prebačene u maštu, a iz mašte u razum, a iz razuma u pamćenje - ostanu formirane u supstanciji duše. Duša će tada, napose, bez upotrebe osjetila biti u stanju primiti informaciju; imat će forme svih informacija u svojoj vlastitoj supstanciji. (*Rasa'il*, 1:103-104)

Ovaj vid geometrijskog promišljanja osnovnog (raspo)reda u prostoru utemeljen je na potrebi za načelom, slijedeći božanski uzor u kojemu se Suština projicira u svijet kao osnovni (glavni) uzrok postojanja i temeljni element reda. Kada se Prvo Načelo identificira jedino logično je tragati za daljim (raspo)redom manifestacija što pojašnjava nastajanje složenih formi iz jednostavne i pomnogostručenosti iz jedinstva. Ovo ne vrijedi samo za oblast geometrije nego iz za druge znanosti kulminirajući u metafizici čija načela se smatraju *načelima svih načela*. Poimajući prostor i prostorne manifestacije kao trodimenzionalne projekcije iz načelne tačke može se smatrati temeljnim konceptom koji je oblikovao klasičnu prostornu osjetljivost rezultirajući dosljednim osjećajem za (raspo)red bez obzira na geo-kulturne, vremenske/historijske i tipološke varijacije

ARHITEKTURA I SVETO

"Svetost" je ključni koncept svih klasičnih i savremenih rasprava o simbolizmu klasične arhitekture. Kozmologija i arhitektura se susreću na svetom tlu, a (arhitektonske) forme koje utjelovljuju kozmološke ideje podsjećaju na sveto. "Svetost" čini složen vjerski kontekst prostornog (raspo)reda.

Sveto i profano

Na naše poimanje prirode svetog gotovo neizbrisiv trag ostavilo je djelo utjecajnog orijentologa Mircea Eliade. U svome djelu *Sveto i profano* Eliade nudi nekoliko definicija i mogućih načina poimanja *svetog*: "Prva moguća definicija svetog je da je ono suprotnost profanom", piše Eliade, artikulirajući svoju zamisao svetog kao "hijerofaniju" to jest, "nešto sveto (napose) što nam se pokazuje kao manifestacija Božanske *drugosti* na razini ljudskog postojanja. Eliade ukupnu historiju religija smatra nizom manifestacija širokog spektra svetih stvarnosti. Za razliku od drugih koji su se više bavili psihologijom svetog, Eliade svoju pažnju usmjerava na mitsko-simboličku funkciju i prostorno-vremenske uvjete. Njegov osnovni stav izražen je u koncepciji heterogene prirode prostora i vremena; za *vjernika* prostor i vrijeme nisu tek homogeno širenje i trajanje. *Sveto* označava "prekide i prijelome" kontinuuma narušavajući predvidljivost prirodnih procesa i poznatih uvjeta postojanja. Gdje i kada se to događa *sveto* se manifestira u prostornoj ili vremenskoj formi koja "rekonfigurira nediferencirani kontinuum profanog".Tako manifestacija *svetog* prekida homogeni kontinuum prostora i poništava linearnost historije. Manifestacijama *svetog* prostor se centralizira a vrijeme ciklizira: amorfno se strukturira u skladu sa arhetipskim paradigmama.

Zahvaljujući funkciji polariziranje sveto-profano bezrezervno je prihvaćeno i u oblasti teorijske arhitekture. Funkcionalno-tipološki rasjed između vjerske (religijske) i sekularne arhitekture poslužio je kao pogodan i lahko objašnjiv medij, vodeći u konačnici polariziranju historijskih i teorijskih studija ali i prakse

Eliadeove analize naišle su na opće prihvaćanje, ne samo od strane antropologa, arhitekata, etnologa, historičara religije i sociologa, nego i od teoretičara i eksperimentalnih znanstvenika drugih grana znanosti koji su nastojali Eliadeovo polariziranje svetog i profanog 'pronaći' u svojim teorijama. Zahvaljujući funkciji polariziranje sveto-profano bezrezervno je prihvaćeno i u oblasti teorijske arhitekture. Funkcionalno-tipološki rasjed između vjerske (religijske) i sekularne arhitekture poslužio je kao pogodan i lahko objašnjiv medij, vodeći u konačnici polariziranju historijskih i teorijskih studija ali i prakse. Dok su građevine, krajolici i naselja općenito tumačeni iz socijalne politike, okolišne i/ili estetske perspektive, samo one (građevine) koje su služile namjenama u smislu vjerskih obreda smatrane su izrazima svete arhitekture i simbolike u što se ni na koji način nije uklapala na primjer proizvodnja tkanina, koja se smatrala aktivnošću u smislu zadovoljavanja ljudskih funkcija. U domenu arhitekture i graditeljstva ista polarizacija funkcionira u projektima i izvedbama naprimjer mjesta bogoštovlja i bazara, pri čemu prvo utjelovljuje sve paradigme svetog, dok ih drugo potpuno ignorira.

Sveto bez profanog

Od Eliadeovog djela naovamo izučavanje *svetog* kao pojave uključno svetog prostora, krajolika i arhitekture, suočilo se sa brojnim problemima od kojih je svakako najznačajniji izazov koji je

njegovoj polarizaciji postavila islamska klasična tradicija, u kojoj takva polarizacija u stvari ne postoji. U njoj niti je sveto definirano u odnosu/kontekstu sa svojom suprotnošću, niti se na bilo koji način protivilo racionalizmu. Prevodioci Eliadeovog djela na arapski jezik suočili su se sa problemom ne samo pronalaska odgovarajućih pojmova u svom jeziku kojim bi definirali *profano*, nego i za brojne druge njegove pojmove i koncepte. *Profano* je prevođeno brojnim pojmovima poput *el-'adi* (obično, uobičajeno) i *el-mudannas* (nečisto, obesvećeno), ali u klasičnom arapskom jeziku i literaturi nije bilo moguće naći niti jedan primjer razlikovanja dvije forme, svetog i profanog. Istina, odsustvo pojma kojim bi se definiralo *profano* u arapskom jeziku ne znači odbacivanje mogućnosti postojanja koncepta , ali znakovito otežava uspostavljanje stroge razlike između dva domena kakva postoji u Eliadeovom djelu.

Osim neposredne asocijacije na *nadahnjujuće* pojam *svetog* općenito se izjednačava pa čak i sinonimizira sa znakovitim prisustvom moralnih osobina i karakteristika; sveto je "savršeno dobro". Arapski pojam za *sveto*, *mukaddes* . Uz spomenuto *nadahnjujuće* - koristi se u kontekstu "čistog" odnosno "čistote". "Čistota" se češće poima i tumači u domenu tjelesnog nego moralnog, iako je doista lahko povući jednostavnu paralalu između duhovne čistote i moralne potpunosti. U klasičnom islamskom kontekstu "čistota" označava bliskost primordijalnog prirodi (*fitret*), početnom stanju postojanja, odakle ishodi i njena identifikacija sa *svetošću*, što možda ponajbolje ilustrira kur'anska pripovijest o Musau i gorećem grmu: "*Ja sam, zbilja, tvoj Gospodar, pa svoju obuću izuj, jer si ti, zbilja, u Tuva svetoj dolini!*" (Kur'an, 20:12). Eliade upravo ovaj ajet koristi u smislu objašnjavanja svoga osnovnog koncepta 'prostorne heterogenosti', odnosno u cilju prikazivanja postojanja "svetog prostora" nasuprot ostatka prostora "koji nije svet" te je dakle "bez strukture ili dosljednosti" odnosno amorfan. Izuvanje obuće tvrdi Eliade, označava rasjed između profanog prostora koji se restruktuira manifestacijom svetog.

Pridržavajući se Eliadeove logike očekivati je da bi klasični teološki tekstovi ovaj kur'anski ajet tumačili u smislu osobitih karakteristika i naročitog odnosa prema prostornim osobinama "svete doline Tuva" ili posvećujući pažnju nekim karakteristikama koje ovu dolinu razlikuju od nesvetog okruženja, ili makar iz radoznalosti tragajući za granicama svetog i profanog. Međutim, svi klasični izvori bave se samo Musaovom obućom, odnosno šta je to što je učinilo nepriličnom (neuskladivom) sa Svetim Prisustvom. Dakle, u najkraćem, ne čistota prostora nego nečistota tijela. Sandale su, tvrde neki komentatori, bile načinjene od magareće kože što (koja) narušava čistotu svetog. (el-Tabari, *Džami'u'l-Bejan*, 8:396-97) Kontakt bosih nogu sa tlom smatra se neophodnim preduvjetom za neposredni kontakt sa nadahnjujućim i povezuje sa blagoslovom mjesta (prostora). Naravno, ovo ne pobija u potpunosti Eliadeove stavove i zaključke, ali ukazuje na neophodnost jasne identifikacije protokola kojega se treba pridržavati.

Klasični arapski izvori ne govore o svetim mjestima, krajolicima i gradovima kao drukčijim (različitim) od ostalih da ne kažemo profanih, niti prostornost tumače u dualističkom okviru stvarnog i nestvarnog, strukturiranog i amorfnog, značajnog i beznačajnog; isto tako nude jedva pregršt pokazatelja i podataka o obredima posvećenja povezivim sa polaganjem temelja građevina, naselja ili vrtova. Odsustvo, odnosno nedostatak jasnih obreda u ovom smislu u islamu jedan su od najznačajnijih izazova Eliadeovim teorijama. Postoje, istina, brojne astrološke korespondencije, ali nikada kao dio obredne prakse u smislu posvećivanja ljudskog čina stvaranja.

Osim spomena "svete doline" Tuva i "svete zemlje" u Kur'anu se pojam *mukaddes* ne koristi za imenovanje (opis) svetih mjesta, pa čak ni najsvetijeg od svih, Mekke. To, naravno, uopće ne znači da u klasičnom islamu nije postojao

Za Jeruzalem se tvrdi da predstavlja produžetak nebeske geografije odnosno "isturenu dženetsku bašču" na Zemlji, te se stoga na minijaturama iz klasičnog perioda džennet nerijetko prikazuje neposredno ponad Jeruzalema, a onima koji žele vidjeti džennet preporučuje se da posjete ovaj grad. Mekka i Medina naravno, druga su dva grada koji se hvale neposrednim i najkraćim vezama sa Nebesima, no treba spomenuti da se ova tri grada pri svakom spomenu navode u hijerarhijskom poretku respektivne svetosti: Mekka, Medina i Jeruzalem, što se potkrijepljuje i konkretnim učincima posjete svakom od njih

koncept svetog, naprotiv, ali je poimanje i razumjevanje te građenje "svetog" bilo drukčije. Koncepcijski, "sveto" bez profanog neminovno se razlikuje od "svetog" sa profanim, makar po tome što ta razlika napose podrazumijeva jedinstvenu prostorno-vremensku svijest koja je osnovni preduslov za metafizičko djelovanje svetog napose.

Sveto i plemenito

U klasičnom islamu susrećemo se sa poimanjem pojma "svetog" kao "plemenitog", odnosno onoga što posjeduje osobite vrline i osobine. Pojam *plemenitosti* primjenjiv je i na domen svetog i profanog budući da sva *mjesta* posjeduju određene osobine koje bi se mogle okarakterizirati ovim epitetom. Intenzitet i značaj plemenitosti, međutim, varira od jednog mjesta do drugog, a varijacije su hijerarhijski poredane i raspoređene u jedinstvenu formu konceptualnog mapiranja svetosti iscrtanu od strane muslimana koji nastanjuju određenu oblast.

Pojam svetosti mjesta, sastavni dio klasične islamske kozmologije, ponajbolje je izražen jedinstvenim klasičnim islamskim literarnim žanrom *fada'ila*. U doslovnom značenju ovog pojma "vrlina", "zasluga" ili "izvanrednost" *fada'il* je upotrebljavan uglavnom kao pridjev za označavanje razlikovnih osobenosti - vrlina, vrijednosti, izvanrednosti - tekstova, osoba, mjesta ili vremena. Upotrebljavan isključivo u panegiričkom smislu ovaj pojam osiguravao je svemu onome uz šta se priskrbljivao osobitu božansko-ljudsku slavu i hvalu.

Veliki dio *fada'ilskih* tekstova posvećen je izvanrednostima određenih oblasti, gradova i mjesta, što se vremenom - od dvanaestog stoljeća naovamo - razvilo u zaseban literarni žanr. U svojim najranijim formama, još od prvog stoljeća islama, *fada'ilski* tekstovi sastoje se uglavnom od zbirki izreka i govora Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) i njegovih najbližih Drugova. Kasnije ova se literatura razvila u jedinstven historiografski stil prepoznatljivih karakteristika. Sa dokazima i pokazateljima iz i u brojnim literarnim izrazima koncept *fada'ila* bio je način razmišljanja i viđenja stvari u klasičnom islamu. Dok djela kasnijih autora poput Ibn 'Asakira (p. 1175), el-Makdisija (p. 1364), el-Sujutija (p. 1475) i el-Hanbela (p. 1520), da spomenemo samo neke, predstavljaju *fada'il* na vrhuncu razvoja i sofistikacije ove forme vjerske historiografije, djela kroničara, geografa, teologa, sufija, putopisaca i književnika također više ili manje uključuju *fada'ilsku* perspektivu. Sveprisutnost i legitimitet *fada'ilskog* načina govorenja i pisanja primarno ishodi iz činjenice da je on neposredan rezultat i produžetak znanosti o predajama koje se prenose od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) (*'ilmu'l-hadīs*).

Fada'il je duboko ukrijenjen u Kur'anu Časnom i u Predaji u kojima se izravno ukazuje na cijeli niz posebno značajnih mjesta; tako se u suri et-Tin (Smokva) naprimjer kaže: *Tako Mi smokve, i masline, i Sinajske gore, i ovoga grada sigurnoga…* (Kur'an, 95:1-3) što svi *mufesitri* tumače kao neposrednu aluziju na četiri naročito značajna mjesta. Ibn 'Asakir objašnjava da se "smokva" odnosi na džamiju u Damasku, "maslina" na džamiju u Jeruzalemu (*bejtu'l-makdis*), "Sinajska gora" na mjesto na kojem je Bog, Uzvišeni, govorio Musau, a "grad sigurni" na Mekku. (Ibn Manzur, *Muhtasar*, 1:255) On svoje tumečenje simbola konkretnim geografskim odrednicama temelji na nisu predaja koje se prenose od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovim) u kojim se opisuje eshatološki značaj tih mjesta. Jeruzalem, el-Kuds, *Bejtu'l-Makdis* i *el-Bejtu'l-Mukaddes* na arapskom jeziku koriste se u značenju "svetosti", "kuće svetosti" i "svete kuće" jedno je od tri najsvetija mjesta u islamu o kojemu je napisan veliki broj *fada'ila*.

U tim tekstovima moguće je prepoznati složene prostorne koncepte predstavljene poslaničkim predajama ali i narodnim tradicijama. Naprimjer, za Jeruzalem se tvrdi da je postavljen na mjestu na Zemlji koje je Bogu, Uzvišenom, naročito drago zbog čega svakoga dana na njega "dva puta pogleda"; to je središte Zemlje koje je od Neba udaljeno samo osamnaest milja, zbog čega - ili iz nekih drugih kozmoloških razloga - džennet "žudi" za Jeruzalemom. Ustvari, za Jeruzalem se tvrdi da predstavlja

produžetak nebeske geografije odnosno "isturenu džennetsku bašču" na Zemlji, te se stoga na minijaturama iz klasičnog perioda džennet nerijetko prikazuje neposredno ponad Jeruzalema, a onima koji žele vidjeti džennet preporučuje se da posjete ovaj grad. Mekka i Medina naravno, druga su dva grada koji se hvale neposrednim i najkraćim vezama sa Nebesima, no treba spomenuti da se ova tri grada pri svakom spomenu navode u hijerarhijskom poretku respektivne svetosti: Mekka, Medina i Jeruzalem, što se potkrijepljuje i konkretnim učincima posjete svakom od njih; kao rezultat posjete Mekki bivaju oprošteni svi grijesi a posjetitelj duhovno unaprijeđen za osam *deredža*, posjetitelju Medine se uz oprost poklanja šest, a posjetitelju Jeruzalema uz oprost slijede četiri deredže.

Ovakvim ali i brojnim drugovrsnim značajkama *fada'ila,* korištenjem dosta složenih vjerskih, kozmoloških, eshatoloških i okolišnih karakteristika u smislu pokazatelja isprepletenih sa historijskim, svetopovijesnim, svetogeografskim, narodnim legendama i drugim izvorima podataka, priskrbljuje se naročiti značaj mjestima, spomenicima i područjima. Time je *fada'ilu* omogućeno da s jedne strane postavi stroge granice u maštovitoj i zamislivoj - zemaljskoj i nebeskoj - geografiji respektivnih mjesta, a sa druge da pobriše ili makar zamagli bilo kakve razlike među njima, mitske i/ili stvarne; moguće da je upravo to zamagljivanje prostornosti jedna od osobitosti ukupne svetosti mjesta, građevina i područja koje im priskrbljuje *fada'il*.

Sveto i drukčije

Koncept *fada'ila* otkriva postojanje razlike među stvarima (stvorenjima) temeljene na "povlaštenosti", "prvenstvu", "preimućstvu" (*tefdil* od *fada'il*) koju im povjerava Bog, Uzvišeni, Navlastito; *stvari*, naime, materijaliziraju tu božanski saopćenu "povlaštenost": stvari se, dakle, ne događaju pukim slučajem, nego se manifestiraju u skladu sa božanski dodijeljenom ulogom, logikom koja je u uzajamnoj uzročno-posljedičnoj vezi sa neminovnosti različitosti. U ukupnoj shemi stvaranja, u gotovo svim religijskim tradicijama, svi narodi, tekstovi i mjesta statusno nisu jednaki! Od samog početka postoji razlike, a statusne razlike nikada ne podrazumijevaju jednakost. Razlike o kojima je ovdje riječ temelje se na spomenutoj "povlašćenosti" odnosno "prednosti" i to apsolutnoj, neupitnoj, neprikosnovenoj Božanski dodijeljenoj prednosti. Iz ove perspektive *fada'il* se može smatrati svojevrsnim pokušajem definiranja obrazaca razlika i otkrivanja - radije, shvaćanja - obrasca Božanske raspodjele svetosti; *fada'il* je literarni čin ispisivanja ontoloških osnova tih razlika."Razlika" je odnosni koncept koji potrebuje referentnu ravan; u *fada'ilu* to je, naravno, *islam* u stvarnom značenju tog pojma odnosno predanost, pokornost Bogu, Uzvišenom, u smislu Njegovoga Jedinstva i Gospodstva.

Ka'ba: Prva Kuća

Prema klasičnim islamskim izvorima Mekka je *bila* "pupak svijeta", a Ka'ba prva "Kuća ibadeta". Zahvaljujući činjenici da je to prva građevina na Zemlji čiju je izgradnju naložio (zapovijedio) Bog, Uzvišeni, Navlastito, Ka'ba je ključni element u dešifriranju uzajamne veze kozmologije i arhitekture. Naime, Ademu je naloženo da uz pomoć meleka bude prvi graditelj primordijalne kuće (*el-bejtu'l-'atik*). Za vrijeme potopa Ka'ba je podignuta na nebesa, da bi kasnije Ibrahimu bilo pokazano mjesto na kojem se nalazila e da bi mu bilo zapovijeđeno da ponovo sagradi Kuću. U Kur'anu Časnom se kaže: *I kada smo Mi Ibrahimu kao pribježište mjesto Kuće dali…* (22:26).

Tradicijske predaje događanja sa ponovnim podizanjem Ka'be dodatno i detaljno pojašnjavaju; kaže se da je nakon što je Ka'ba od potopa sklonjena na nebesa, Bog, Uzvišeni, zapovijedio Ibrahimu da ponovo sagradi Kuću Božiju i ustanovi je mjestom ibadeta: *Kuću Moju ovu očisti za one koji će je obilaziti, koji će tu boraviti i koji će klanjati i ničice padati…* (Kur'an, 22:26). Neznajući gdje da to učini Ibrahim je upitao: "O Gospodaru, gdje?" Bog, Uzvišeni, odgovori: "Mi ćemo ti pokazati", te mu posla "oblak" koji je govorio (*el-sakine*) koji ga je vodio do svetog mjesta. U drugoj predaji Bog, Uzvišeni, podigao je Ibrahima na nebesa kako bi sagledao Zemlju u njenoj cjelovitosti te da bi sâm odabrao mjesto za Kuću. Nakon što je to učinio meleki su mu saopćili da je u stvari odabrao Božiji *harem* na Zemlji (el-Azraqi, *Ahbar*, 1:53) Preuzimajući formu Kuće, *sakine*, reče: "O Ibrahime, Gospodar tvoj ti zapovijeda da Kuću sagradiš u mjerama ovog oblaka"; u drugim izvorima kaže se: "O Ibrahime, uzmi od zemlje prema mojim mjerama, ne uvećavaj i ne umanjuj"; Ibn 'Arabi prenosi: "Gradi prema mjerama moje sjenke." (El-Tirmizi, *Hatemu'l-Evlija'*, 350, 372) Ibrahim precizno iscrta formu oblaka te uz pomoć svoga sina Isma'ila (ponovo) sagradi Kuću kako mu je i zapovijeđeno. Kur'an Časni to potvrđuje riječima: *I kad su Ibrahim i Isma'il dizali temelje Hramu, govorili su: "O naš Gospodaru! Primi ovo od nas! Ti, zbilja, sve čuješ i sve znaš!"* (2:127).

El-sakine, božanski agens koji je *odabrao* sveto mjesto i pokazao božanski model Ka'be, ukazuje na ideju "središnjosti" i "mira"; njegovo ime ishodi iz pojma *sukun*, doslovno "mirovanje", a u Kur'anu se koristi u smislu "počinka", "mirovanja" i "središnjosti": *On je Onaj Koji je smiraj* (*el-sakine*) *u srca vjernika spustio…* (Kur'an, 48:4) (Futuhat, 2:60). Ovaj pojam u izravnoj je

vezi sa pojmom *sakane*, "prebivati", u značenju koje ukazuje na srca (vjernika) kao Božija "prebivališta", središte počinka (odmora), izvorište uvjerenosti. Ovaj pojam napose skrbi ideju potrage za načelom budući da je *mirovanje* osobina središta, bespokretnog pokretača, neizgovorenog uzroka govora (*sukun*), te nepromjenjivog načela promjene. Kao vidljivo (osjetilno) utjelovljenje *sakine*, Ka'ba postaje srce svijeta, kuća mira, mjesto velikog odmora i nepobitna imanencija Božanskog u središtu svijeta.

Sufijskim pojmovnikom *kockasta* forma Ka'be predstavlja (jeste) kristalizacija čovjekove *kockastosti*; ona je utjelovljenje čovjeka kao i kozmičke prostorne strukture i vidljiva menifestacija trodimenzionalnog križa. Njena četiri stupa (*erkan*) korespondiraju ljudskoj prirodi, šest površi ljudskoj figuri, a tri dimenzije - dužina, širina i dubina - ljudskom tijelu.

U središtu Zemlje Ka'ba otkriva vertikalnu vezu sa središtem nebesa. Klasični izvori govore o korespodenciji Ka'be sa Sjevernjačom koja se smatra središtem nebesa. Al-Kisa'i kaže da se tradicionalno vjeruje da "Sjevernjača dokazuje da je Ka'ba najuzvišenije mjesto na Zemlji, jer ona (Ka'ba) stoji tačno nasuprot središta nebesa

Forma Ka'be korespondira i dvadeset osam postaja (kuća) Mjeseca te, posljedično, dvadeset osam harfova. Ibn 'Arabi kaže da je visina Ka'be dvadeset osam lakata, dvadeset sedam do krova i jedan za parapet. Svaki *lakat* korespondira odrednici Božije zapovijesti (odluke) (*emr ilahi*). Te odredbe, kaže on, analogne su "postajama srca kroz koje prolaze planete vjere u cilju manifestacije događanja koja se u duši, te korespondiraju postajama Mjeseca (kojima prolaze) pokretne planete u cilju uzrokovanja i reguliranja događanja u prirodnom svijetu." (*Futuhat*, 1:666)

Klasična islamska literatura o Ka'bi osigurava mnoštvo pokazatelja ideje središnjosti, osnosti, trostrukosti i četverostrukosti (kvadrature); njihovom posredovanju u prostornom razvoju (širenju) i ovosvjetovnoj diferencijaciji; te o njihovom značaju u materijalizaciji stvaralačkog odnosa između trostrukosti i četverostrukosti. Bogata i kompleksna tradicija o Ka'bi pokazuje kako sagrađena forma može postati integralni dio *božanske geografije* i središnji element kozmičkog krajolika.

Središte svijeta

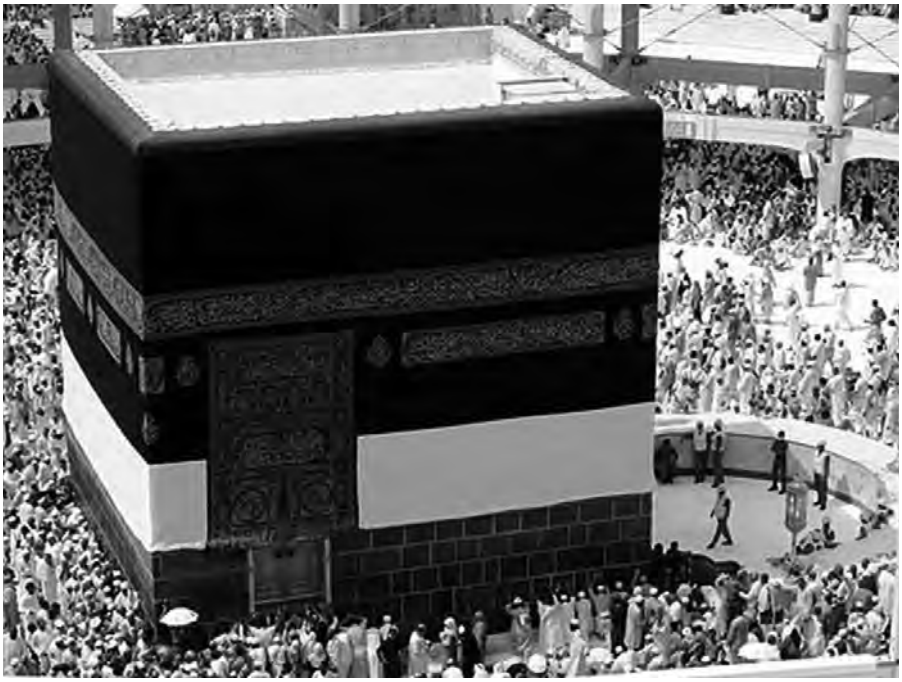
Sagrađena po božanskom modelu i na božanski odabranom mjestu Ka'ba se smatra *oznakom* središta svijeta. Čuveni učenjak al-Kisa'i (p. oko 805) s tim u vezi kaže: "Znaj da je središte svijeta, prema predaji koja se prenosi od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovim), Ka'ba; ona je i pupak zemlje, jer se uzdiže iznad razine zemlje." Al-Azraqi (p. poslije 858) u svome čuvenom djelu *Ahbar Makka* prenosi brojne predaje u vezi sa porijeklom (počelom) i značajem Ka'be, koje od njega kasnije preuzimaju gotovo svi znamenitiji autori u svojim djelima. Oslanjajući se na kur'anski naziv Mekke "majkom gradova" (*ummu'l-kura*, 6:92), kartografi klasičnog perioda islama prikazuju zemlju u vidu golemog kotača sa Mekkom na mjestu osovine; ostali predjeli često se prikazuju kao niše (*mihrabi*) okrenuti prema središtu. Linije koje se pružaju prema svim mesdžidima na zemlji, a koje predstavljaju paroške kotača, čine orijentacione osi prema Ka'bi. Opisujući geo-kozmički položaj Ka'be Ihvani pišu:

Kuća (*el-bejt*) u sredini Svetog Harema (*el-mesdžidu'l-haram*), sveta džamija u sredini svetilišta (*el-haram*), svetilište u sredini Arabije (*el-Hidžaz*), Arabija u sredini islamskog svijeta, je poput zemlje usred atmosfere, atmosfera usred lunarne sfere, lunarna sfera usred (nebeskih) sfera. A oni koji klanjaju na obzorjima okrenuti prema Kući su poput planeta u sferama - okrenuti prema središtu zemlje. Okretanje nebesa sa svojim planetama oko Zemlje je poput okretanja hodočasnika oko Kuće. (Rasa'il, 2:39)

Označavajući središte Zemlje Ka'ba ima značajnu kozmološku funkciju; ona je inicijalni element iz kojega je zemlja "rasprostrta" (raširena, razvučena, *duhijet*). U predaji koja se prenosi od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) kaže se da je mjesto Ka'be stvoreno dvije hiljade godina prije zemlje, koja je potom iz njega (tog mjesta) rasprostrta (razvučena) (al-Azraqi, *Ahbar*, 1:32). Ka'b el-Ehber, prenoseći od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovim) kaže: "Četrdeset godina prije nego je Bog, Uzvišeni, stvorio nebesa i zemlju Ka'ba je bila pjena (kora) na vodi, i iz nje je zemlja raširena." (Al-Azraqi, *Ahbar*, 1:31) Al-Azraqi prenosi i predaju u kojoj se kaže da Ka'ba stoji na istom mjestu na kojem je Adem sagradio prvi *harem*, čije su temelje postavili meleki duboko u sedmoj zemlji. Kaže se da je Ademu zapovijeđeno da sagradi kuću kako bi veličao svoga Gospodara na način kako to čine meleki, te je odveden na mjesto gdje je arhimelek Džebra'il svojim krilom zakopao zemlju, otkrivajući mu "čvrste temelje" u najdubljoj (najnižoj) zemlji. Drugi meleki su rupu punili ogromnim stijenama dok se njena površina nije poravnala sa razinom zemlje. U drugoj predaji, prve temelje Kuće postavili su meleki izvršavajući Božiju zapovijest da za stvorenja na Zemlji sagrade *kuću* po ugledu na nebesku (*el-durah*) (el-Azraqi, *Ahbar*, 1:33-34/36-37). Potom je Adem na melekanskim temljima postavio prvi harem. Al-Ya'qubi (p. poslije 905) dodaje

da je Ka'ba jednom spaljena, te da su tokom ponovne izgradnje Kurejši kopali sve do Ibrahimovih temelja iz kojih su slučajno iskopali jedan kamen. Ali se kamen čudesno istoga trena vratio na svoje mjesto, nakon čega se pojavila ogromna zmija koja je spriječila radnike da kopaju dublje. Ovakve predaje dokazuju kozmološki značaj Ka'be kao pupka zemlje, sakruma (*'edžbu'l-zeneb*) tijela svijeta (Al-Ya'qubi, *Tarih*, 2:19).

Za sufije Ka'ba ima još jednu dublju razinu značenja u kojoj zauzima ulogu vidljivog otiska procesa univerzalne manifestacije. U zanimljivom tumačenju kur'anskog ajeta u kojemu se Ibrahim obraća svome Gospodaru riječima: "*Gospodaru naš! Ja sam nastanio neke potomke svoje u dolini jednoj u kojoj se ništa ne sije, kod Hrama Tvoga Svetoga…*" (Kur'an, 14:37), čuveni bosanski sufi Abdullah Bosnevi (p. 1644), poznat kao *Šarihu'l-Fusus*, vidi arhitektonsko utjelovljenje božanskog procesa određenja. "Dolina u kojoj se ništa ne sije" (*vadi la zar'a fihi*), kaže on, odnosi se na stanje neodređenosti (*la te'ajjun*): pri čemu je "dolina" božanska Suština, a "sijanje" manifestacija Imena i Atributa. U ovom kontekstu "dolina u kojoj se ništa ne sije" u kojoj je sagrađena Ka'ba, postaje referenca stanja Transcendentalnog Jedinstva (*el-ehadijjet*), stanja *djevičanstva* još *nezasijanog* svojinom Imena i Atributa, a ni njihovim odnosima i vezama, niti učincima i određenjima (Bosnevi, *Jed*, 104). Što se tiče "Hrama Svetoga" kao "prvog hrama ljudima" (Kur'an, 3:96), Ka'ba postaje arhitektonski otisak (trag) prvog čina određenja, tektosnki izraz manifestacije Božanskog Prisustva iz nemanifestiranog načela Bitka. Postavljanje kvadratnog tlocrta Ka'be u nezasijanoj, djevičanskoj dolini korespondira diferencijaciji stvaralačke Božanske kvadrature - Život, Znanje, Volja i Moć - iz nediferenciranog jedinstva, te diferencijaciji četverougaone forme Prijestolja iz nediferenciranog primordijalnog Svjetla. U vezi sa kur'anskim ajetom: "*…neka oni Gospodaru Hrama ovoga robuju…*" (Kur'an, 106:3), Ka'ba se povezuje sa prisustvom Gospodstva (*er-rububijjet*). "Zasijavanje" nezasijane doline, piše Bosnevi, vidljivi je otisak (trag) "određivanja stanja gospodstva u nezasijanoj dolini suštinskog jedinstva (*el-vahdau'l-zatijje*)." (Bosnevi, *Jed*, 104)



Kozmičke Osi

U središtu Zemlje Ka'ba otkriva vertikalnu vezu sa središtem nebesa. Klasični izvori govore o korespodenciji Ka'be sa Sjevernjačom koja se smatra središtem nebesa. Al-Kisa'i kaže da se tradicionalno vjeruje da "Sjevernjača dokazuje da je Ka'ba najuzvišenije mjesto na Zemlji, jer ona (Ka'ba) stoji tačno nasuprot središta nebesa." Nadalje objašnjava:

U središtu ovog pokretnog dijela neba (Veliki medvjed) je zvijezda stajalica koja se ne kreće, a to je Sjevernjača, oko koje se Medvjed i ostale zvijezde okreću. Ljudi se slažu da onaj ko se okrene prema Sjevernjači istovremeno se okreće prema *kibli*, jer je ova zvijezda iznad Ka'be, i nikada se ne pomjera. Medvjed se može unekoliko pomjerati, ali Sjevernjača nikada. Ako je Sjevernjača, koja je središte neba, oko koje se okreću ostale zvijezde, iznad Ka'be, ta činjenica dokazuje da ono što odgovara središtu neba najvjerotanije je središte zemlje; s tim u vezi Ka'ba je središte Zemlje.

Korespodencija između zemaljskog i nebeskog središta ukazuje na vertikanu kozmičku os koja prolazi kroz zemlje i nebesa, povezujući Ka'bu sa svim njihovim središtima. Oba vertikalna veza osigurava Ka'bi mjesto najbliže nebesima. "Ni na jednoim mjestu", rekao je Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) svojoj supruzi 'A'iši, "nisam vidio nebesa bliže zemlji kao što sam to vidio u Mekki." Isto potvrđuje i *predaja* u kojoj se kaže da je Mekka "smještena dvanaest *milja* bliže nebesima." (Al-Azraqi, *Ahbar*, 1:35) Kozmička os koja prolazi kroz Ka'bu povezuje je sa njenim zemaljskim, nebeskim i nadnebeskim odgovarajućim mjestima. U predajama koje se prenose od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovim) opisuje se mjesto Ka'be kao središnje tačke osi koja prolazi kroz sedam nebesa i sedam zemalja, označavajući na svakoj razini središnju tačku u (na) kojoj se nalazi *kuća* slične gradnje i svetosti kao što je to Ka'ba. Al-Azraqi piše: "Rekao je Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim): Ova Kuća jedna je od petnaest: sedam je na nebesima sve do Prijestolja a sedam do krajnjih granica najniže zemlje. Najviša, najbliža Prijestolju, je Kuća Posjećena (*el-bejtu'l-ma'mur*). Svaka od njih ima svoje sveto okruženje, poput ovog oko Ka'be. Da i jedna od njih padne (bude srušena) i ostale

bi pale (srušile se) jedna na drugu, do one na najnižoj zemlji. I, svaka od (tih) Kuća ima svoje nebeske ili zemaljske hodočasnike, poput Ka'be." (Al-Azraqi, *Ahbar*, 1:35)

Kozmička os je kanal kojim kojim viši kozmički entiteti spuštaju svoje osobine na svoje niže kopije (odraze). Ka'ba je vidljiva kopija Kuće Posjećene, poznate i kao "*el-durah*", najvišeg nebeskog *duplikata* Ka'be, koja je kopija nadnebeskog modela, Božijeg Prijestolja. U poznatoj predaji kaže se da se "kuća nebeska naziva *el-durah*; njena forma nalik je formi Svete Kuće (Ka'be); da ona padne, pala bi pravo na Ka'bu." (Al-Azraqi, *Ahbar*, 1:49) Prenosi se da je Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) vidio ovu Kuću za vrijeme svog noćnog putovanja i uznesenja te da je svojim Drugovima opisao i njen izgled i smještaj tačno ponad Ka'be i neposredno ispod Prijestolja, te da je stanovnicima nebesa sveta koliko je sveta Ka'ba stanovnicima Zemlje. U predaji se kaže Kuća Posjećena da je najprije bila u primordijalnom džennetu; na Zemlju je spuštena radi Adema, da bi za vrijeme potopa bila ponovo podignuta da bi ostala na nebesima do vremena proživljenja.

Objašnjavajući nepromjenjivost osne veze između Ka'be i njenog nebeskog *duplikata* (*el-durah*) Ibn 'Arabi kaže da se *el-durah* nalazi na sedmom, nebu, koje je Bog, Uzvišeni, učvrstio i učinio nepomičnim ovo nebo; ono je svjetovima što je krov kući, te se zbog toga ovo nebo naziva "podignutim krovom" (*el-sekfu'l-marfu'*). Što se tiče sfera (*eflak*) u kojima se planete okreću, one su ograničene ovim nepomičnim nebom a ne nebesima napose. Zbog toga se *el-durah* ne pomjera iz svoga osnog položaja tačno ponad Ka'be. (Futuhat, 2:443)

Osnost se povezuje sa idejom planine kao prirodnog mjesta komunikacije između nebesa i zemlje. U određenom smislu planina je primordijalni simbol središnjosti i uzvišenosti (gordosti), predstavljajući kozmički stup koji stoju u središtu zemlje oko kojeg se sve okreće. Prema islamskoj kozmogoniji položaj Ka'be u *pupku zemlje* dokazuje se

Prema klasičnim islamskim izvorima Mekka je bila "pupak svijeta", a Ka'ba prva "Kuća ibadeta". Zahvaljujući činjenici da je to prva građevina na Zemlji čiju je izgradnju naložio (zapovijedio) Bog, Uzvišeni, Navlastito, Ka'ba je ključni element u dešifriranju uzajamne veze kozmologije i arhitekture

činjenicom da je Ebu Kubejs, planina u neposrednoj okolini Mekke, bila prva planina postavljena na Zemlji, a to je i jedan od razloga zbog kojih se Mekka smatra "majkom svih gradova".

Mesdžid i prostornost namaza

Mesdžidi - *musalle* i *džamije* - su muslimanska mjesta za obavljanje zajedničkih bogoštovnih čina (*ibadet*) koje se grade u mnoštvu formi i stilova. Skromniji ili raskošniji, jednostavni ili monumentalni, mesdžidi služe istoj funkciji te stoga slove kao općeprihvaćeni izraz ukupnosti dosegnuća islamske arhitekture, te poligon izraza islamske umjetnosti. Uprkos obilju literature koja se bavi porijeklom i razvojem ove vrste islamskih građevina, odnos između samog čina namaza i arhitekture mesdžida, funkcije i forme, iznimno je rijetko istraživan i tretiran. Nekoliko predaja koje se prenose od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) poput: "Gdje god klanjate, to mjesto je mesdžid" i, "Cijela (sva) zemlja mi je učinjena mesdžidom", iniciraju zanimanje kako i zašto je nastala i razvila se prepoznatljiva džamijska arhitektura. Po svojim formalnim i kompozicijskim karakteristikama tipičan *mesdžid* još je zanimljiv fenomen, kako po svojoj suštinskoj jednostavnosti, tako i po svojoj izvedbenoj složenosti: jednostavan je po broju osnovnih elemenata uočljivih u svakoj složenoj kompoziciji, što svjedoči stalnom i ustrajnom identitetu, a složen po tome što brojni primjeri doista imaju jako malo veze sa osnovnom funkcijom kojoj bi trebali služiti.

Dovoljno je pogledati redove (*saf*) muslimana poredanih za obavezni zajednički namaz petkom, koji se protežu duž kibletanskog zida prostora za obavljanje namaza, da bi se shvatila uzajamna veza i odnos između forme mesdžida (u ovom slučaju džamije), sa svim svojim složenim elementima, i funkcije obavljanja zajedničkog namaza. Ako je namaz moguće obaviti unutar i izvan mesdžida kakvog smisla ima arhitektura? Problem se dodatno usložnjava ako se uzmu u obzir različita savremena proširenja i dogradnje u brojnim džamijama kojih je u cijelom islamskom svijetu isuviše da bi se makar i pobrojala. Da i ne spominjemo veliki broj građevina koje se nazivaju džamijama a sa čijom je arhitekturom taj pojam teško spojiv.

Poslanički uzor

Historičari umjetnosti i arhitekture slažu se da najjednostavniji stambeni kompleks i mesdžid koje je u Medini napravio Allahov Poslanik (mir neka je s njim i njegovim) služe kao uzor i obrazac za mesdžide i džamije širom islamskog svijeta, sadržeći osnovne - embrionalne - forme osnovnih karakteristika ukupne arhitekture u islamu. Inače, obrazac kuća-mesdžid je iznimno zanimljiv, dijelom i zbog toga što se u predajama ne nalazi izričita potvrda da je ovaj projekt nastao temeljem Božanskog naloga. Svejednako je zanimljivo da Ka'ba, prvi mesdžid na Zemlji, nije rezultirala čak ni jednim jedinim primjerkom vlastite kopije, iako je historijska i metafizička predaja vezana za Ka'bu neuporedivo bogatija u odnosu na Poslanikov mesdžid u Medini. Ova razlika između dva Harem-i Šerifa (Časna hrama) mogla bi se jednim dijelom objasniti i nedostatkom kur'anskih spomena Poslanikovog mesdžida, a drugim prirodom poslanstva u islamu. Ipak treba imati na umu da *poslanički uzor* - na koji se skreće pažnja i u Kur'anu Časnom - ima status Božanski preporučenog uzora.

Slijedi da ni gradnja Poslanikove kuće i mesdžida u Medini nije bez svetih konotacija. Prije svega tu je predaja u kojoj se prenosi kako je Allahov

Poslanik (mir neka je s njim i njegovim) uopće odabrao mjesto za ova dva - tačnije jedan - objekat: po ulasku u Medinu na leđima svoje kamile, el-Kesve', Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) je ljubazno odbijao sve ponude za smještaj puštajući kamilu da "sama" odabere mjesto govoreći okupljenima: "Ona je sa zapovješću Božijom (*ma'mura*)." Nakon što je kamila kleknula pred kućom Ebu Ejuba Ensarija Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) je sjahao i rekao: "Ovo će, ako Bog da, biti moje prebivalište." U izvorima se također navodi da je Poslanik - osim što je osobno učestvovao u gradnji - pitao svoje Drugove ko im je pomogao da je "izgrade u formi *'ariš* poput Mu'saovog hrama" (Ibn Kesir, *el-Bidaje*, 3:215; Ibn Sa'd, *Tabakat*, 1:240) što na neposredan način kazuje da je Poslanik imao na umu određeni projekat (uzor). Znajući doslovno značenje pojma *'ariš*, "rešetke" odnosno "hladnjaka", projekta kuće kakva se često gradila u Mekki, ali koja je i neodoljivo podsjećala i na Mu'saov "tabernakl" ili "šator." (Lisan, *', r, š*)

Poslanikova kuća-mesdžid bili su kvadratne osnove, dužine strane 170 lakata. Sastojala se iz dva dijela: jednostavno zidom ograđenog prostora sa ravnim krovom kojeg su podržavala palmina stabla kao stupovi i otvorenog dvorišta, koje je sa natkrivenim dijelom činilo jednu cjelinu. Treba reći da je otvoreno dvorište bilo znakovito veće od natkrivenog dijela, da je imalo troja vrata, po jedna na istočnom, zapadnom i sjevernom zidu (budući je na jugu - nakon promjene kible sa Jeruzalema na Mekku - bio kibletanski zid). U svome *Tabakatu*, Ibn Sa'd (p. 845) spominje sva troja vrata, navodeći da su se jedna zvala *er-Rahme* (svemilost), poznatija kao *'Atika*, da je druga vrata koristio Allahov Poslanik (mir neka je s njim i njegovim) jer su spajala njegovu kuću i mesdžid. (Ibn Sa'd, *Tabakat*, 1:239-41) Ovaj projekat - uključujući i prostornu organizaciju kao i vrata - slijedile su gotovo sve prve džamije podizane širom islamskog svijeta.

Namaz kao vizualizacija

Sunnetom Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) utvrđeno je da je namaz čin ibadeta koji se obavlja prema utvrđenom obrednom središtu, Ka'bi, koja je izvan zidova svih džamija, osim Harem-i Šerifa u Mekki u kojemu se Ka'ba nalazi, i to "*kao da Bog, Navlastito, vidimo, jer ako mi Njega ne vidimo, On* (Uzvišen je On!) *zasigurno nas vidi*". Sa svim ovim na umu jasno je da namaz nije primarno vizualno orijentirani čin, ni iskustvo, jer predmet *viđenja* ne može biti viđen. U namazu *viđenje* ima znakovito drukčije značenje od uobičajenog, osobito iz sufijske perspektive: za razliku od drugih religija namaz u islamu - kao i ostali bogoštovni čini - ne potrebuje osjetilni predmet u cilju pobuđivanja osjećaja Božanskog Prisustva, a koji bi služio kao potpora ibadetu u općem smislu pojma. Slijedi da je vizualni angažman - nakon orijentacije prema kibli - unekoliko "suvišan". Ostali aspekti namaza - naročito zajedničkih namaza - svode se na tjelesno izvođenje pokreta uz određena učenja, što napose potrebuje drukčiju vrstu koncentracije i gotovo isključivo slušni angažman i to od samog trenutka oglašavanja ezana, specifičnog poziva na namaz. Tokom namaza učenje *imama* je jedino sredstvo reguliranja izvođenja/obavljanja namaza na ispravan način.

Osim gore spomenute - koja se odnosi na ukupnost ibadeta i života u islamu postoji još nekoliko predaja koje se prenose od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) kojima se tradicionalno definira priroda namaza, poput: "*Uistinu, Allah, Uzvišeni, je prisutan u kibli svakoga od vas*", ali i nekoliko Svetih Predaja od kojih se kao vjerovatno jedna od najznačajnijih navodi ona koja se odnosi na učenje sure *el-Fatiha*, koja - prema predaji - čini suštinski i jedini obavezni dio učenja u namazu. U prilično dugačkoj Predaji Allah, Uzvišeni, kaže: "Podijelio sam namaz između Mene i Moga roba na dvije polovine od kojih jedna pripada Meni, a druga Mome robu; a Moj rob će dobiti ono što traži!" (Fus., 1:222-23) U ovoj Predaji namaz se prikazuje kao dijalog, neposredni razgovor između Boga i čovjeka, u kojemu svaka *strana* ima određenu ulogu i zadatak. Tako namaz ustvari postaje "razgovor" između obožavatelja i Obožavanog, "intimna konverzacija" (*munadžat*) između Stvoritelja i Njegovog stvorenja. Ibn 'Arabi kaže da je namaz doista *zajednički* čin ibadeta: "On hvali mene, a ja hvalim Njega. On obožava mene, a ja obožavam Njega." (Fus., 1:83) U djelu *Mir'atu'l-'Arifin*, Ibn 'Arabi cijelu Svetu Predaju prevodi u grafički prikaz (dijagram) kojim ilustrira dijalošku prirodu namaza.

Ibn 'Arabi dalje kaže da je, da bi se ovaj *dijalog* ostvario u svojoj punini, potrebno (po)staviti se u Božansko Prisustvo, *zamisliti* Boga, Uzvišenog, kao Prisutnog u vlastitoj *kibli*, vizualizirati Njegovo Prisustvo u srcu, i *čuti* Njegov Glas koji odjekuje u svim manifestiranim stvarima. *Šuhud*, "viđenje", "vizualizacija" ili "(po)svjedočenje" - bez obzira na nevizualnu prirodu namaza - jeste ključni kur'anski koncept ukupnog

vjerskog iskustva u islamu; riječ je naime, a u skladu sa predajom "*kao da Ga vidiš*" o *imaginativnoj vizualizaciji* kojom se s jedne strane kompenzira manjak ili nedostatak osjetilnog vizualnog angažmana. S druge pak, kako je istovremeno imaginacija jedino sredstvo komunikacije sa Apsolutom, svaki namaz može se smatrati u najmanjem pokušajem komunikacije sa Bogom, Uzvišenim. Putevi, odnosno načini za desezanje ove - možemo slobodno reći razine - vizualizacije su različiti. Za razliku od kršćanstva na primjer, u kojemu se ova *vizualizacija* doseže meditiranjem ikona, jer kršćani jedinstvenu prirodu (*fardanijjet*) 'Isaa (a.s.) doživljavaju kroz njegov lik, u islamu je korištenje slika u tom smislu zabranjeno; umjesto toga nalaže se "obožavanje Boga, Uzvišenog, *kao da Ga vidiš*". Ibn 'Arabi kaže da se predmetna vizualizacija u kršćanstvu potiče *prikazom*, dok se u islamu postiže *zazivanjem* (*zikr*). Vizualizacija Božije Riječi u formi ljudskog bića - kao u slučaju 'Isaa Mesiha - zahtijevaju neposredan vizualni kontakt sa slikom (prikazom), dok vizualizacija *zazivanjem* - budući je u islamu Božija Riječ otkrivena (objavljena) u vidu teksta (knjige, Kur'ana Časnog) - zahtijeva slušni angažman.

Budući da nije preporučeno zatvarati oči tokom namaza muslimani su na prakticirajućoj razini razvili određene koncentracijske tehnike prije svega radi reduciranja vizualnih smetnji na najmanju moguću mjeru, a potom i radi pojačavanja iskustva namaza napose. (Futuhat, 3:63) U svome *Ihja'u* el-Gazzali savjetuje da se pogled usmjeri na jednu tačku - najpoželjnije na mjesto činjenja sedžde - čime se, kaže on, skraćuje vidno polje i pospješuje koncentracija. (el-Gazzali, *Ihja'*, 1:153) Kako god se vid smatra svojevrsnom *smetnjom* u namazu, tako se sluh smatra osnovnim pomagalom, ali i jedinim angažmanom, osim tjelesnog. U svakom slučaju sluhom je znakovito teže odlutati nego pogledom.

Za sufije je najintenzivniji doživljaj *zazivanja* zikr napose, čin kojim se postiže (ostvaruje) najsnažniji osjećaj Božijeg Prisustva. "Ko god zaziva Boga, Uzvišenog, nalazi se u Njegovom Prisustvu" kaže Ibn 'Arabi, oslanjajući se na Svetu Predaju u kojoj se kaže: "Ja sam sa onim ko Me doziva (spominje)." (Fus., 1:223) *Zikr* u doslovnom prijevodu znači "sjećanje" i "podsjećanje", ali kada se identificira sa namazom, *zikr* postaje zazivanje i dozivanje Boga, Uzvišenog, u cilju *razgovora* s Njim. Biti u stanju *dozivati* samo je jedna strana medalje čiju drugu stranu predstavlja mogućnost (sposobnost) da se "čuje" Božanski odziv; bez Božanskog odziva, odnosno bez sposobnosti da se čuje, kaže Ibn 'Arabi, dozivatelj nije onaj koji "sluša i posvjedočuje" (Kur'an, 50:37); to jest, nije u Prisustvu svoga Gospodara, te Ga stoga ne može ni "vidjeti".

Dakle, nije oko niti osjetilo vida to što pospješuje vizualnu imaginaciju u namazu, nego uho i osjetilo sluha. Sluh (po)rađa iskustvo prisustva, a zvučno-slušno učešće aktivira unutarnji osjećaj viđenja, omogućavajući iskustvo vizualne imaginacije. "Dozivatelj (spominjatelj) koji se približi prisustvu Dozivanog (Spominjanog) uvidom, *vidi* svoga Prijatelja", pojašnjava Ibn 'Arabi, "te je ukupno iskustvo istovremeno i vizualizacija (*mušehada*) i vizija (*ru'ja*)." Dokle god osoba nije u stanju ostvariti ovu razinu (po)svjedočenja treba obožavati Boga "kao da Ga vidi", to jest, zamišljati Njegovo uzvišeno Prisustvo u vlastitoj *kibli* i razgovarati s Njim držeći sluh na oprezu da bi čuo sve što može čuti. (Fus., 1:223)

Namaz i akustični prostor

Kako namaz ne ovisi o viđenju niti osjetilu vida, tako se malo povezuje sa slikovitim ili vizualnošću prostora. Više ovisi o sluhu i osjetilu sluha, znakovito se povezujući sa akustikom prostora. Osnovna karakteristika akustičnog prostora iskodi iz osnovne osobenosti zvuka zazivajućeg i bezmjesnog prisustva. Upravo zbog ove povezanosti sa sluhom akustični prostor posrazumijeva pristnost više nego vizualni prostor napose; zvuk ukazuje na prisustvo bez mjesta, prisustvo koje zauzima (uključuje) cijeli prostor, a ne samo jedno mjesto

Historičari umjetnosti i arhitekture slažu se da najjednostavniji stambeni kompleks i mesdžid koje je u Medini napravio Allahov Poslanik (mir neka je s njim i njegovim) služe kao uzor i obrazac za mesdžide i džamije širom islamskog svijeta, sadržeći osnovne - embrionalne - forme osnovnih karakteristika ukupne arhitekture u islamu

u njemu. Na to umnogome podsjeća i Božansko Prisustvo u vidu *kible* koja, iako je fizički ispred vjernika, u stvarnosti je svugdje oko njega: "*Gdje god da se vi okrenete, tamo Allahovo Lice je!*" (Kur'an, 2:115).

Za razliku od vizualnog prostora, slušni prostor nije ispred nas sa (mogućnošću) određenja naprijed, sredine i nazad, nego je razljeven oko nas kao bezgranični mjehur, sfera bez precizno određenih granica. Zvuk se svejednako čuje iz bilo kojeg pravca, sprijed i odozada, slijeva ili zdesna, iznad ili ispod, i u bilo kojem položaju, ležeći, sjedeći ili stojeći. U skladu s tim prostor koji se poima sluhom ima prirodne prostorne karakteristike: niti ima određenu tačku kao središte, niti se odnosi (povezuje) sa bilo kojim pravcem više nego sa ostalima. Svaka tačka u njemu (zvuku) je njegovo samodovoljno središte, a svaka tačka zadovoljava osjećaj prostorne ukupnosti. U akustičnom prostoru svaki učesnik je smješten u središte svog vlastitog slušnog polja, bez obzira na mjesto i broj učesnika. Nadalje, slušni prostor nije čist ili prazan, nego naprotiv "suštinski ispunjen". To znači da je nemoguće biti neovisan o njemu; ne može se stajati izvan njega i imati iskustvo, nego se mora biti u njemu kako bi takav prostor uopće postojao. Akustični (slušni) prostor nije moguće *zamrznuti* u obrazac tvari; ne može se (sa)čuvati u sjećanju niti ga učiniti koliko-toliko trajnim u pamćenju. Ne postoji način da se zvuk sačuva kao zvuk; kada zvuk prestane nastupa

njegova suprotnost, tišina. U skladu s tim slušni prostor nije pasivan, statički prostor u smislu da mu njegovi *stanovnici* doslovno ništa ne dodaju u smislu kvaliteta; to je aktivni, dinamički prostor, uvijek u prosecu stvaranja vlastite dimenzije iz trena u tren i uvijek u transformaciji, usklađujući se sa stanjima koja onaj ko je u njemu ima.

Slušni prostor svojim karakteristikama je idealno okruženje za obavljanje namaza u kojemu svaki učesnik dobiva dostojanstvo *imama*. U stvari, u predaji koja se prenosi od Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) kaže se da je svaki klanjač *imam*, jer za njim - ako klanja sam - klanjaju redovi (*saf*) meleka. (el-Ghazali, *Ihya'*, 1:164) Teorijski svaki musliman čini neovisno središte neposredno povezano sa vrhunaravnim Središtem, Ka'bom, svejednako kao što je svaki klanjač u vlastitom slušnom polju neposredno povezanom sa izvorom zvuka. Iako arhitektura može pojačati akustičke osobine, slušni prostor nije prostor u klasičnom građevinskom poimanju riječi i pojma. To je, ustvari, prosotr koji može postojati svugdje, jer se u predaji koja se prenosi od Allahovog Poslanika (mir neka je s njim i njegovim) kaže: "*Allah, Uzvišeni, je moj ummet blagoslovio čineći za njega cijelu (svu) zemlju mesdžidom*." Ali ni Allahov Poslanik (mir neka je s njim i njegovim) nije klanjao svugdje; i u tom kontekstu, poznato je postoje izvjesna ograničenja, kao i mogućnost izbora.

Preispitujući akustičke prostorne karakteristike prostora za obavljanje namaza ranih džamija sa stupovima uočavaju se slijedeće prostorne osobitosti: kratko vizualno polje, bez vidljivog središta, te neutralne prostorne karakteristike. Možda najznačajnija - i ujedno karakteristika koja izaziva najviše sumnjičavosti - jeste činjenica da ova prostorna organizacija ne privlači pogled u samo jednom smjeru: gledajući niz bilo koji red stupova pogled se ne zaustavlja ni na kojem elementu niti se vezuje za bilo koju naročito značajnu tačku. gledajući dijagonalno uočava se šuma stupova koja vidno polje znakovito skraćuje i ograničava. Džamijama sa stupovima - za razliku od onih bez stupova - *manjka* orijentacija prema obrednom središtu, kako prostorno tako i vizualno, što (po)rađa osjećaj nedostatka početne i završne tačke, te posljedično i manjak osjećaja napredovanja. U tom smislu prostor ove vrste džamija moguće je širiti u bilo kojem smjeru - što se doista i događalo u velikom broju slučajeva - jednostavnim postavljanjem novog niza (ili nizova) stupova bez ikakvog utjecaja na unutarnji raspored prostora ili promjenu bilo koje od njenih značajnih karakteristika. U ovom smislu mesdžidi klasičnog perioda - tada već džamije - su ustvari, moderne građevine koje je moguće širiti i smanjivati u skladu sa trenutnim potrebama zajednice. Osim toga prostor za obavljanje namaza mogao je - što je često i bio slučaj - primiti i manje građevine potpuno drukčije namjene (poput turbeta poslanika Jahjaa u emevijskoj džamiji u Damasku), a da ta arhitektonska činjenica ni na koji način ne remeti osnovnu funkciju građevine.

Unutrašnjost velike emevijske džamije u Damasku, Sirija

Prostorne karakteristike džamije sa stupovima nude pogodan ugođaj za obavljanje namaza; izazivanjem osjećaja neutralnosti, neobrednosti, lagodnosti i uravnoteženosti, svaka tačka u prostoru čini se jednako značajnim središtem. Ovaj ugođaj rezultira osjećajem obuhvatnog prisustva koji se u potpunosti poklapa sa idejom *univerzalnog mesdžida*. Nadalje govorno-slušnim učestvovanjem u namazu ovakvo okruženje svakom klanjaču pomaže u kreiranju vlastitog unutarnjeg slušnog prostora. Ovo, naravno, ne treba shvatiti u smislu da je to bilo namjera poslaničkog uzora. Ipak, ravnodušnost koju funkcija namaza pokazuje prema arhitektonskim formama može se posmatrati i kao pomoć u prihvatanju, prilagođavanju i produženju poslaničkog uzora u svakoj formi.

Prostornost namaza

Akustični prostor ne može se odijeliti od individue koja je središte tog prostora. Iskustvo i značenje povezivi sa ovim prostorom stoga, ishode iz djela onoga ko istovremeno i svejednako otkriva i zauzima taj prostor. Za vrijeme namaza svaki pojedinac svojim tijelom definira prostorno polje pokretima koji imaju duhovni značaj. Stoga je jako bitno znati tjelesnu i oralnu sadržinu namaza kao i njegove sastavne dijelove kako bi se u potpunosti zadovoljilo njihovo duhovno značenje.

Namaz se sastoji od propisane skupine ritmički ponavljanih pokreta i položaja, te učenja, koji se na isti način obavljaju i kada se namaz obavlja nasamo kao i skupno, stojeći u (na) nepomičnoj tački u prostoru. Postoje četiri osnovna položaja: stajanje (*kijam*), pregibanje/naklanjanje (*ruku'*), sjedenje ili mirovanje (*džulus*), i padanje ničice (*sudžud*), koji otkrivaju četiri osnovne tendencije: naprijed (stajanje); vodoravnost (naklanjanje); dolje (padanje ničice) i mirovanje (sjedenje). Ponavljani na

Turbe poslanika Jahja'a (a.s.) u emevijskoj džamiji u Damasku, Sirija

određeni način uz odgovarajuće učenje na svakom od njih, ti položaji čine takozvani *rek'at* (od *ruku'*, naklanjanje, pregibanje), osnovnu jedinicu namaza ili ciklus. Svaki potpun rek'at (ciklus) podrazumijeva sedam različitih činova: šest ponovljenih (ponavljanih) i završetak svaka dva ciklusa. Isto tako, ako se namaz sastoji od tri ili pet ciklusa, sedmi čin se ponavlja u posljednjem neparnom ciklusu.

Sufiji u prostornim tendencijama namaza vide odraz (izraz) trodimenzionalnog križa, osnovne Božanske strukture i ljudskog i kozmičkog stvaranja, ali i osnovu prostornog rasporeda. Ibn 'Arabi objašnjava:

Budući je Bitak spoznat inteligibilnim pokretima kojima je svijet iz nepostojanja izveden u postojanje, namaz podrazumijeva (uključuje) sve ove pokrete: pravolinijsko kretanje odnosno stajanje, vodoravno kretanje odnosno naklanjanje ili pregibanje, i povratno kretanje odnosno činjenje sedžde. Čovjekovo kretanje je pravolinijsko, životinjsko vodoravno, a biljno povratno; minerali nemaju vlastitoga kretanja; kada se kamen kreće on to čini tuđom silom. (*Fusus*, 1:224)

Dakle, iz ove perspektive namaz je ponavljanje primordijalnog procesa egzistencijalnog otkrivanja (razmotavanja) koje se, prema el-Kašaniju, dogodilo u vidu tri inteligibilna ili kozmička pokreta. Isto tako, namaskim pokretima (kretnjama) precrtavaju se kretnje prostornog širenja iz središta i prirodnog rasta čovjeka iz sakruma. U skladu s tim muslimani svojim namaskim kretnjama - načelno - opcrtavaju sferu koja definira prostornost bezgraničnog mjehura njihovog akustičnog polja. Ibn 'Arabi opisuje iskustvo koje je jednom prilikom imao na namazu u kojem je sebe vidio prepobraženog u intenzivnu svjetlost kojoj nije mogao odrediti granice ni pravce. (*Futuhat*, 2:486) Namaski položaji zajedno sa respektivnim tendencijama korespondiraju i trostrukom porijeklu/počelu ljudi. Svojom sedždom i odgovarajućom tendencijom (nadolje) ljudi tragaju za porijeklom svoga tijela, vodom i zemljom; stajanjem i odgovarajućom tendencijom (nagore) tragaju za porijeklom svoga duha, Bogom, Uzvišenim; a preginjanjem (naklanjanjem) i vodoravnom tendencijom tragaju za porijeklom svojih imaginativnih i intelektualnih (mentalnih) sposobnosti, pregradom (*el-berzah*). (Futuhat, 1:426) Vodoravni (horizontalni) položaj, pregibanje ili naklanjanje, posreduje između stajanja i sedžde te tako u svojoj formi objedinjava ili makar podrazumijeva osobine oba: uzdižuću duhovnost i unižujuću materijalnost. Ova karakteristika, pojašnjava Ibn 'Arabi, se izražava rečenicom/frazom koju muslimani izgovaraju podižući se iz ovog položaja ponovo u stojeći: "Bog čuje onoga koji Ga hvali". Naklanjanje također korespondira odgovarajućem dijelu Fatihe: "*Samo Tebi robujemo i samo od Tebe pomoć tražimo*" (Kur'an, 1:4), zajednički Božanski i ljudski ajet kojim se Fatiha polovi na dva jednaka dijela: prva tri koji se odnose na Boga i druga tri koji se odnose na čovjeka. Namaski položaji također korespondiraju formama određenih arapskih slova (harfova): stajanje korespondira harfu *elif* (A), čija se uspravnost smatra predstavom izvornog položaja iz kojega svi ostali položaji ishode. Kaligrafski uspravnost *elifa* smatra se predstavom osnovne forme različitih krivina ostalih slova.

Promišljajući namaz tokom hadždža Ibn 'Arabi uočava još jednu razinu kozmološkog značaja zasnovanog na prostornosti namaza. Obredi hadždža podrazumijevaju (propisuju) i dva *rek'ata* nakon završetka svakih sedam punih krugova oko Ka'be. Osnovni razlog za ovo, kaže Ibn 'Arabi, počiva u samom činu kruženja oko Ka'be (*tavaf*). U tavafu oko Ka'be (sedam krugova) čovjek preuzima ulogu okrečućih planeta u poređanju i vladanju uvjetima na zemlji. Planete su kozmički agensi čijim utjecajem na četiri elementa Bog, Uzvišeni, regulira zemaljske stvari. U ponavljanju "dana" Božanske "sedmice" *tavaf* preuzima funkciju nebeskih agenasa, a ljudsko tijelo mjesto četiri elementa. Ovaj kozmološki odjek potrebuje (zahtijeva!) dva *rek'ata*, budući da ljudsko biće ima dvije komponente, materijalnu i intelektualnu. "Bog, Uzvišeni, je svaki ciklički pokret (kretnju) ove "sedmice" upriličio i u namazu", objašnjava dalje Ibn 'Arabi. "U namazu su sedam tjelesnih i duhovnih tragova, po jedan *tavaf* za svaki - ili iz svakog - pokreta "sedmice"... Sedam tjelesnih tragova u namazu su stajanje, pregibanje, ponovno uspravljanje (drugo stajanje, podizanje sa ruk'ua), (prva) sedžda, (kratko) sjedenje između dvije sedžde, druga sedžda i sjedenje radi šehadeta. Što se tiče učenja koje se povezuje sa ovih sedam tjelesnih kretnji, to su njihovi duhovi. Tako je namaz idealno formiran." (Futuhat, 1:704-05) ■

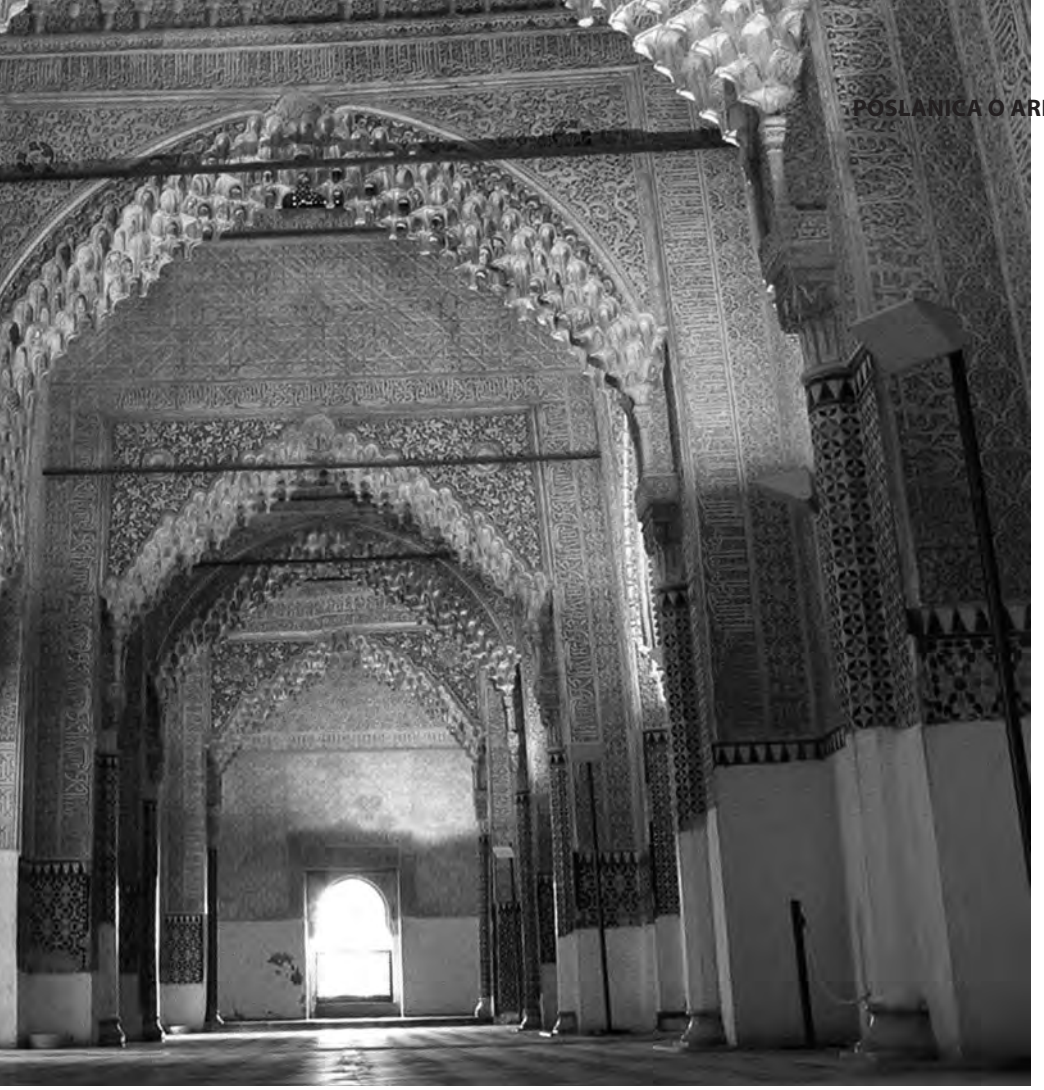
Poslanica o arhitekturi i umjetnosti

Osnovna načela islama i njihove socijalne, prostorne i umjetničke implikacije

Graditeljstvo je troje u jednom: zanat, umjetnost i znanost projektiranja i (iz)gradnje građevina namijenjenih zadovoljavanju ljudskih potreba korištenjem prikladnih i odgovarajućih materijala u skladu sa klimatskim, prirodnim i namjenskim potrebama. Islamsko graditeljstvo, izvorno nastalo na Arapskom poluotoku, karakterizira urbanističko planiranje gradova, raspored zgrada javne, sakralne i svjetovne upotrebe te, stil i raspored prostorija unutar stambene jedinice. A što se građevina napose tiče, one moraju biti sigurno mjesto u kojemu ljudski duh, duša i tijelo nalaze utočište i sklonište... (Abdūn, andalužanski kadija, 12. stoljeće)

U svakoj izvornoj kulturnoj tradiciji, arhitektura i urbane/gradske forme smatraju se prirodnim izrazima i odrazima osnovnih duhovnih vrijednosti i vjerovanja koja su, opet, u neposrednoj vezi sa važećim kozmološkim doktrinama pri čemu gotovo uopće nije važno je li taj trodimenzionalni prikaz namjerna predstava/odraz makrokosmosa Univerzuma u mikrokosmosu materijalne strukture, proizvoda ljudskih ruku ili, pak, jednistavan izraz tradicije i svakodnevne prakse koji korespondira određenim duhovnim načelima; čak, nema veze je li riječ o monumentalnim arhitektonskim djelima ili smjernijim i umjerenijim građevinama koje ljudi podižu za vlastite potrebe, kao što uopće nije bitno je li riječ o znamenitom graditelju ili anonimnom zanatliji.

Po pravilu, veza između onoga što ljudi grade i onoga u šta vjeruju je iznimno bliska, a interakcija je obostrana: čovjek izgrađuje svoje neposredno okruženje koje, posljedično, vremenom, utječe na njega potvrđujući – ili osporavajući – njegove stavove. Ovo pravilo je nenabrojivo mnoštvo puta potvrđeno u tradicionalnim umjetnostima i zanatima (u tradicionalnim društvima), u kojima ljudskim aktivnostima upravljaju duhovne vrijednosti zahvaljujući čemu isti duh prožima cijelo čovjekovo okruženje. "Tradicija" o kojoj je ovdje riječ podrazumijeva suštinu, znanje i mudrost objavljenske istine prenošene neprekinutim lancem sa naraštaja na naraštaj, čime su povezani različiti slojevi ovog privremenog postojanja sa predvremenskom Stvarnošću koja ih je izvela u postojanje. Sve duhovne tradicije, među njima, dakako i islam, nastojale su materijalizirati i manifestirati individualnu percepciju univerzalne istine, profiltrirane kroz medij kulturoloških uvjeta. Stoga se ponekad, različite religijske doktrine, uprkos relativnim međusobnim razlikama koje su



izraz respektivnih geografskih prostora, socijalnih i civilizacijskih uvjeta, vremena i drugog, međusobno ne isključuju nego nadopunjavaju; sve one predstavljaju određene aspekte svetog univerzuma odnosno, drugim riječima, različite aproksimacije vrhunaravne stvarnosti koju čovjek – u svojoj ograničenosti – nikada ne može obuhvatiti, shvatiti i dokučiti u njenoj punini.

Islam

U usporedbi sa drugim religijskim tradicijama, razlikovna karakteristika islama je u tome što je njime osiguran obuhvatan, sadržajan i integriran kulturni sistem u kojemu obredna/ritualna praksa predstavlja nerazdvojivi dio svakodnevnog življenja pojedinca i društva. Iako u islamu nisu propisani nikakvi formalni arhitektonski koncepti, njime je modelirana ukupnost ljudskog življenja osiguravanjem obrasca bihevioralnih arhetipa koji su, posljedično, uvjetovali nastanak određenih fizičkih obrazaca. Stoga je, prije bilo kakve analize bilo kojeg od sastavnih ili pratećih segmenata islama, a naročito umjetnosti i arhitekture, neophodno sagledati njegov vjerski i socijalni univerzum. U tome, mi ćemo se za potrebe ove knjige, ograničiti na samo neka suštinska pitanja koja, neposredno ili posredno, utječu ili uvjetuju strukturu zasebnih građevina i/ili urbanih cjelina.

Islam je, kako se to često voli reći, najmlađa, ustvari posljednja od tri velike monoteističke religijske tradicije koje potječu od istog – zajedničkog – praoca, Allahovog poslanika Ibrahima (mir neka je s njim), a koje su se, sve, pojavile na Srednjem Istoku. Prethodnike – judaizam i kršćanstvo – priznaje i prihvata kao "sljedbenike Knjige" (*ehlu'l-kitab*), ali se smatra ultimativnom potvrdom praiskonske vjere objavljene prvom čovjeku i poslaniku Ademu (mir neka je s njim) i objavljivane sukcesivnim lancem poslanika – njih 124,000 – sve do ponovnog uspostavljanja u izvornom obliku Poslaniku Muhammedu (mir neka je s njim i njegovim), posljednjem Allahovom Poslaniku ljudima. Za razliku od judaizma, islam ne priznaje koncept "odabranog naroda" kao ekskluzivnog posjednika duhovne istine, a od kršćanstva se razlikuje po tome što ne priskrbljuje božanski status svome utemeljitelju: dok Krist u kršćanstvu slovi kao "sin Božiji", Muhammed je čovjek, sin čovjeka, prenosilac Božije Objave i Poruke – Kur'ana Časnog – posredstvom arhimeleka Džibrila (mir neka je s njim).

Postojanje Poslanika islama Muhammeda je historijska činjenica te u tom smislu islam je religijska tradicija neprekinutog i izvornog lanca prenosilaca (Božijih poslanika). Poslanik islama je ukopan u svojoj kući u Medini (drugom po značaju svetom mjestu islama, nakon Ka'abe u Mekki). Njegove riječi i djela zabilježeni su od strane njegovih suvremenika (bitno je napomenuti, neovisno od Kur'ana Časnog). Kur'an Časni je učen napamet, zapisivan i ponavljan u realnom vremenu, trenutku spuštanja (objave) i neposredno nakon toga, da bi se, objedninjen, u pisanoj formi, pojavio vrlo brzo nakon Poslanikovog preseljenja.

Islam (dosl. pokoravanje, predavanje, mir) podrazumijeva dobrovoljno pokoravanje i predavanje Allahu, Uzvišenom, Jednom i Jedinom Gospodaru svjetova (univerzuma), Koji je Čovjeka odredio i učini Njegovim namjesnikom na Zemlji, ali za Sebe zadržao upravljanje i kontrolu nad oba svijeta. Čovjeku je povjerio nadzor nad Njegovim Zakonima i pravilima ali da pri tome, nikada i nipošto ne smije preuzeti bilo koji od Božijih prerogativa niti sebi umisliti ulogu Gospodara jer je čovjek samo ,

sredstvo (instrument) provođenja Njegove uzvišene i nedokučive volje. Iz ontološke perspektive, sva ljudska bića, bez obzira na njihov privremeni i prolazni status u ovosvjetovnom smislu, smatraju se – i jesu – samo robovi jedinog Boga. Ovo, napose, u određenoj mjeri sve (ovo)svjetovne hijerarhije svodi na sporedne i opozive, istovremeno naglašavajući jednakost i insistirajući na solidarnosti i suosjećanju između ljudskih bića.

S jedne strane, Kur'an izravno i opetovano naglašava da je Allah, Uzvišeni, izvan dosega ljudske mašte te da se ništa zamislivo ne može izravno povezati

sa idejom Boga, a sve u cilju očuvanja čistote Božanskog. "La ilahe ill'Allāh" (nema božanstva osim Boga) osnovni *credo* islama, zajedno sa priznavanje poslanstva Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim) "Muhammedun Resul'Allāh" predstavljaju osnov islama. S druge strane, Kur'an opetovano naglašava Božije sveprisustvo u i među Njegovim stvorenjima: Njegova moć i snaga prožima stvaranje (stvorenja) i upokazuje se nenabrojivim mnoštvom znakova (*ajāt*) u prirodi koji bi trebali čovjeka potaknuti da promisli o Allahovoj svemoći. Dakle, Bog je istovremeno i svejednako transcendentan, odnosno ponad svih racionalnih i materijalnih pojašnjenja te imanentan, osnosno suštinski nerazdvojiv od Njegovoga stvaranja te stoga spoznatljiv znakovima i analogijom. Kako je Njegovo prisustvo moguće osjetiti na ovome svijetu, svijet u cjelini sudjeluje u svetoj naravi stvaranja.

Ali, čovjek mora biti na oprezu da ne *sklizne* u opasnu identifikaciju Boga sa svojom ograničenom percepcijom Njega i, zato, treba izbjegavati svaku zamisao o obuhvatanju i fiksiranju božanskog u ljudskim izrađevinama. U skladu s tim, jedan od osnovnih interesa islama je održavanje jasne razlike između dvije razine postojanja: ljudske ili privremene (prolazne) i Božanske ili (bezvremene). Zamućivanjem razlike između njih smatra se svetogrđem. Međutim, obje spomenute razine ili sfere postojanja su uvijek izravno i blisko međusobno povezivane: insistiranjem na Božijem Jedinstvu u potvrđivalo se i jedinstvo Njegovoga stvaranja što, u konačnici, ukazuje i na jedinstvo oba svijeta. Isto tako, Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) je insistirao na transcendentnosti Božije prirode, ali to mu nije smetalo da prizna i prihvati i ljudski faktor. (Ovo)svjetovne stvari, motivi i želje nikada nisu ignorirani, omalovažavani ili osuđivani, nego ih se transcendiralo njihovim integriranjem u obuhvatan vjerski sistem čiji je primarni cilj povezivanje privremenog (prolaznog) i bezvrenog (vječnog) pri čemu je ovosvjetovno postojanje posmatrano kao prolazna emanacija vječnog života.

Moglo bi se reći da unutarnja snaga islama ishodi upravo iz ove veze i prožimanja oba svijeta što, napose, funkcionira i izražava se u veoma praktičnom smislu. Kur'an Časni, za sve muslimane svijeta, sadrži pravila i preporuke koji se izravno odnose na svakodnevni život prve muslimanske zajednice oko Allahovog Poslanika ali, istih pravila i preporuka se pridržavaju svi muslimani svijeta i petnaest stoljeća nakon prve generacije i tako će biti do kraja vremena. Isto tako, Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim), zahvaljujući činjenici da je ljudski primatelj Božije Objave, za sve muslimane jeste vrhunaravni uzor i primjer "univerzalnog čovjeka", naročito stoga što je, osim Božiji Čovjek, živio i potpuno svjetovnim životom kao suprug i otac, politički i vojni vođa te vladar prve muslimanske zajednice/države u Medini. Dakle, uzorom

Dodir poda rukama i licem u namazu izaziva svjesnost posvećenosti i svetosti zemlje zahvaljujući činu najsavršenijeg stvorenja koji je, dodirujući zemlju svojim čelom u potpunoj predaji i pokoravanju Bogu, sakralizirao za sve buduće i dolazeće generacije muslimana

i primjerom muslimanima nisu samo njegova etika i učenja, nego i svi ostali aspekti njegovoga života. Izvještaji o njegovom ponašanju, riječima i govorima, djelimna, reakcijama u određenim situacijama sakupljeni su i objedinjeni u jedinstven skup preporuka (*sunnet*) te, čine potpunu životnu filozofiju koja se tiče svih aspekata ljudskog iskustva na ovome svijetu, od najsvjetovnijih (profanih) do najuzvišenijih (sakralnih) odnosno, od intimnih do javnih. Sve to, napose i zajedno, nužno je vodilo oponašanju Allahovog Poslanika što je značajno, izravno i neizravno utjecalo na formiranje i oblikovanje muslimanskog društva općenito. Osim toga, naime, u prvom redu, sunnet Allahovog Poslanika je, zajedno sa Kur'anom Časnim, poslužio kao izvor zvaničnog islamskog prava.

Islamsko pravo (*fikh*) je u formaliziranom obliku uspostavljeno tokom 8. i 9. stoljeća, nekih 200 godina nakon preseljenja Poslanika islama, u vrijeme kada se islam već odavno prostirao izvan granica Arpaskog poluotoka, apsorbirajući zatečevine i naslijeđa kasnog rimskog, bizantskog i sassanidskog imperija. Nakon što se mala izvorna medinska zajednica kojom je upravljao Poslanik, a poslije njega četverica Pravednih halifa (Ebu Bekr, Omer, Osman i 'Ali) ali i peti Hasan (premda samo šest mjeseci), pretvorila u ogroman imperij, sa prijestolnicama u Damasku i Bagdadu, sve to je, naravno, uzrokovalo znakovite kulturološke i političke promjene. Prema Ibn Haldunu, vjerovatno najpoznatijem islamskom historičaru klasičnog perioda (14. stoljeće), "period čuda" i izvorno jedinstvo zajednice koje je uspostavio Allahov Poslanik kao smjer i pravac normalnog življenja, ubrzo će obilježiti političke i sektaške borbe. Mnoge halife poslije prve peterice bili su prepredeni političari i moćni vojni zapovjednici nezainteresirani za oponašanje potpunog i uzoritog primjera Allahovog Poslanika i prvih nasljednika.

Naporedo sa pojavom interesa pojavili su se i moćni plemenski i vojni prvaci, koji su, istina, sačuvali i proširili islamsku vlast, ali se nisu uvijek dosljedno pokoravali strogim vjerskim pravilima. Na kraju, brojni nearapski narodi koji su prihvatili islam, nužno su zatražili svoj udio u kulturnom, vjerskom i političkom životu imperija. U toj situaciji, formalizirani Vjerozakon (*šeri'at*) postao je sredstvo očuvanja islamskog identiteta imperija i osiguranja jedinstva i nanarušivosti učenja (doktrine), što je uzrokovalo uspostavu kulturološke dosljednosti islama u promjenjivom i nepouzdanom svijetu. Napose, stoljećima postojeći rimski obrazac koji je u velikoj mjeri doprinio novoj materijalnoj islamskoj civilizaciji potpuno je derogiran u domenu prava i pravde. Umjesto njega, dogodio se očigledni povratak izvoru, odnosno pozivanje i oslanjanje na prvu muslimansku zajednicu/državicu uspostavljenu u Medini. Kur'anska

pravila, zapovijesti i zabrane, nadopunjeni tumačenjima djela i govora Allahovog Poslanika (*sunnet* i *hadis*) i najbližih Drugova, postali su osnovni izvor islamskog prava. U slučajevima za koje nije bilo izravnog primjera, zaključivalo se temeljem analogije, a ako i to nije bilo moguće onda je dopušteno individualno tumačenje (*idžtihad*) i donošenje vjerske presude (*fetva*) konsenzusom islamskih učenjaka.

Kreativni period islamskog prava okončan je "zatvaranjem vrata idžtihada" i uspostavom četiri pravovjerne škole prava. Kasnije generacije povinovale su se i priklanjale jednoj od njih. Temeljem karaktera izvora prava i ciljeva, islamsko pravo se znakovito razlikuje od rimskog koje još uvijek služi kao osnov većine europskih i svjetskih pravnih sistema. Islamsko pravo, prije svega, zasniva se na vjeri, a ne na sekularnoj zbirci propisa. Potom, ne potiče iz apstraktnih načela nego iz živog iskustva primjernog društva. Na kraju, osnovni cilj i svrha islamskog prava nije uspostava načina rješavanja ekonomskih i socijalnih razmirica, niti iscrtavanje strogog kaznenog zakonika, nego promoviranje primjernog obrasca individualnog i kolektivnog ljudskog ponašanja (*usul-i adab*). Slijedi da islamsko pravo nije ograničeno na "negirajuća" odnosno ograničavajuća pravila, nego podrazumijeva potpun "pozitivistički" sistem ljudskog ponašanja uključujući i visokoritualizirana pravila lijepog odgoja (*ahlak*).

Cijeli sistem obrednih vjerskih i socijalnih običaja postao je sredstvom za oblikovanje i očuvanje socijalnog identiteta islamskog *ummeta* ili majke-zajednice (proširenja prve zajednice oko Poslanika islama iz Medine) uvjetujući šta se može smatrati "muslimanskim danom". Na neki način, obuhvatna socijalna pravila islama Zapadnjake mogu podsjetiti na kontemplativne crkvene redove srednjovjekovne Europe, s tom razlikom da islam nikada nije priznao ni prihvatio podvojavanje na duhovnu i materijalnu sferu življenja i nikada nije ozvaničio postojanje svećenstva i zasebne svećeničke kaste niti neki od posebnih preduvjeta za duhovni/kontemplativni život poput, naprimjer, celibata. Moglo bi se reći da je to što podsjeća na "redovništvo" u islamu, ustvari, integrirano u socijalni život društva u cjelini.

Za konstituiranje islamskog prava i njegov kasniji razvoj i primjena u svakodnevnoj praksi, bili su - i još uvijek jesu - odgovorni *'alimi* (mn. *'ulema'*), vjerski učenjaci. Zahvaljujući njihovom poznavanju izvora i naročitoj vrsti obrazovanja, oni djeluju kao pouzdanici kur'anskog zakona i čuvari socijalnog života zajednice. Premda se, vremenom i u skladu sa uvjetima savremenog življenja, islamski Vjerozakon unekoliko sofisticirao i dogmatizirao, njegova najveća vrlina je u tome što predstavlja izravnu

dedukciju božanski propisanih pravila uprimjerenih poslaničkim obrascem. Njime je (us)postavljeno uzorno mjerilo etike i pravde koje se ne može niti smije pokvariti, odnosno na bilo koji način narušiti ljudske intervencijama, a i očuvana je ontološka prednost i primarnost Gospodara kao jedinog pravog Vladara i Zakonodavca. Od samih početaka, islam je odbacio koncept i instituciju svetog kraljevstva, što je bila uobičajena praksa u Aziji, pa i u srednjovjekovnoj Europi. Nijedan halifa ni sultan nikada nije zvanično proglasio vlastitu zakonodavnu vlast, a uloga islamskog vladara svedena je samo na "provođenje dobra i zabranjivanje zla" u skladu sa islamskim Vjerozakonom koji je bio dužan provoditi.

U kasnijem periodu islama, kada više nije bilo moguće spojiti ili, makar, kombinirati duhovnu i političku moć u jednoj osobi, vjerska ograničenja političke vlasti pokazala su se iznimno značajnim. Sultani su svoju političku moć obično zasnivali na svirepoj i zloćudoj prirodnoj selekciji što, doista, ima malo – ako imalo – veze sa vjerskom etikom. Postojanje islamskog Vjerozakona, "puta vjernika" (*šeri'at*), bilo je korisno sredstvo protiv prekoračivanja političke, svjetovne moći i nemilosrdnog vladanja ali i sprječavanja namjeravanog objedinjavanja vjerskog i svjetovnog autoriteta, prakse koja je zadugo nepovratno nestala sa preseljenjem posljednjeg pravednog halife nakon Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim).

Očigledno, ovakav sistem doprinio je osnaženju ugleda i utjecaja *'uleme'*, koji su neprikosnoveno vladali obrednim vjerskim životom zajednice muslimana. Vodeći "civilni službenici" tradicionalne muslimanske vlasti, poput *kadija* (sudaca), *muftija* (stručnjaka u oblasti vjerskih pitanja) i *muhtesiba* (tržišnih inspektora) birani su među ulemom, kao i *muderrisi* (profesori i predavači) i dvorski službenici. Duboko ukorijenjeni u lokalno urbano društvo, alimi su sasvim legitimno predstavljali stanovništvo. Ova činjenica, uz dodatak vjerskog (duhovnog) autoriteta i široku mrežu socijalnih veza, omogućila im je da postanu protuteg pohlepnim vladarima kad god bi se interesi vladara (us)protivili interesima šire društvene zajednice.

Osobiti karakter i obredna praksa znakovito su utjecali na odgovarajuće socijalne strukture i životne navike. To je naročito vidljivo u nekim prostornim odnosima, osnovnim urbanističkim rješenjima i umjetničkim konceptima koji su oblikovali izgled djela islamske arhitekture. U nastavku poslanice reći ćemo nešto više o tim utjecajima, priznajući da oni djeluju na sasvim neformalnoj razini koja ne definira sve formalne aspekte islamske kulture ali snažno

uvjetuje unutarnju strukturu urbanističkog i arhitektonskog izraza.

Socijalne implikacije obredne prakse u islamu su najočiglednije u "pet stupova vjere", odnosno, šehadetu, namazu (*salat*), milodaru (*zekat*), postu (mjeseca Ramazana) (*savm*) te, hadždžu. Preporučeno je da se namaz, kad god je to moguće, obavlja zajednički. U najmanjem, jednom sedmično, petkom, cijela lokalna zajednica se okuplja u događaju koji ima nedvojbene i značajne socijalne, pa i političke konotacije. Pet dnevnih namaza (*salat*) strukturira život muslimana kao pojedinca, ali i zajednice u cjelini i posljedično određuje i usmjerava sve ostale sfere života. Fizički, sām čin namaza, sa propisanim redoslijedom i oblikom tjelesnih pokreta i okrenutošću prema kibli (Mekki), očigledno ima prostorne implikacije, o čemu ćemo više reći u dijelu u kojem budemo govorili o arhitektonskoj strukturi mesdžida/džamije. Milodar (*zekat*) u iznosu od 2,5% na imovinu koja godinu dana nije upotrijebljena ni u kakve korisne svrhe, je dužnost i obaveza sa neporecivim socijalnim implikacijama od koje koristi imaju svi materijalno ugroženi stanovnici uže i šire muslimanske zajednice. Post (*savm*) od prije svitanja do poslije zalaska sunca tokom mjeseca Ramazana je, u tradicionalnim društvima, najveći zajednički događaj koji znakovito utječe na dnevni život pojedinca ali i zajednice, usput podrazumijevajući i cijeli niz drugih srodnih vjerskih obaveza i socijalnih događanja (poput, recimo, teravih-namaza), kulminirajući Bajramom, jednim, kaži manjim, od dva najveća islamska blagdana.

Hadždž, hodočašće Allahove Kuće (*Bejtullāh*) u Mekki okuplja i ujedinjava vjernike sa svih strana svijeta u samom središtu vjerskog (ovosvjetovnog) univerzuma i to nakon napornog putovanja sa periferija prema središtu. Hadždž napose, muslimanima omogućava jedinstveno geografsko, socijalno i humano iskustvo islamske zajednice (*ummet*). Obredi hadždža traju nekoliko dana; podrazumijevaju okupljanje i cjelodnevni boravak na visoravni Arefat nedaleko od Mekke, a potom masovni pokret prema središtu grada, sa nekoliko usputnih zaustavljanja tokom kojih hodočasnici obavljaju nekoliko obrednih radnji i dužnosti da bi, konačno, hadždž upotpunili obrednim obilaskom Ka'abe. Završnim obredom činjenja kurbana posljednjeg dana hadždža obiljažava se i kraj hodočašća ali i Kurban-bajram i to ne samo u Mekki, nego širom svijeta. Kurban-bajram je najveći muslimanski blagdan kojim se ujedinjuju svi muslimani na svijetu (cijeli *ummet*) sa sretnicima u Mekki, odnosno omogućavajući svim muslimanima da sudjeluju u obredu koji obavljaju hadžije u srcu muslimanskog univerzuma.

Stavljanje naglaska na zajedničke stvari, u kombinaciji sa socijalnim skladom i formaliziranom međuljudskom interakcijom, te činjenica da se definirao i počeo institucionalno djelovanje u gradu Medini, islamu daje razlikovni građanski karakter i čini ga, potencijalno, urbanom vjerom uprkos izvornom zaleđu plemenski organiziranog beduinskog (nomadskog) društva onovremene

Arabije. Urbana kultura ni u Arabiji iz vremena Allahovog Poslanika, nije bila nepoznata, naročito u južnim dijelovima poluotoka, a intenzivna trgovina omogućila je onovremenim Arapima kontakt sa nekim od najrazvijenijih gradskih središta Bliskog Istoka još i prije pojave Poslanika islama. Konačno, islam je podstakao ponovno buđenje urbanih civilizacija širom Mediterana osvajanjem nekadašnjih rimskih provincija, uključujući i Siriju, Egipat, Španiju i Sjevernu Afriku u kojima je urbano življenje već predstavljalo stoljetnu tradiciju. U tom smislu, islamsko osvajanje slovi kao obrnuto proporcionalno prodoru euroazijskih plemena u sjeverne provincije kasnijeg Rimskog imperija što je dovelo do višestoljetnog kulturnog kolapsa sjeverne i središnje Europe.

Vjerovatno najznačajnija socijalna implikacija islama je činjenica da je snaga njegovih ritualiziranih životnih obrazaca dokinula potrebu za mnoštvom formalnih vjerskih institucija. Ogroman broj administrativnih struktura koje se U Europi obično povezuju sa urbanim načinom življenja nisu se uopće razvile u tradicionalnim islamskim društvima, jednostavno zbog toga što je društvo već posjedovalo određena sistemska i strukturalna ograničenja, što je znakovito umanjilo potrebu za vanjskom kontrolom. Kontrolni mehanizmi u tradicionalnom islamskom društvu djeluju iznutar pojedinca i društva, tako da je potreba za institucionalnim interveniranjem iznimno mala, ako uopće postoji. Tradicionalni islamski gradovi nemaju općine usporedive sa takvim administrativnim jedinicama na Zapadu, a "kruna" i "crkva", koji su u srednjovjekovnoj Europi imali presudnu ulogu, u islamu uopće ne postoje. Dakle, muslimansko "res publica" nije rezultat građanskih i ljudskih prava izborenih od tiranskih vlasti nego posljedica zajedničke želje da se slijedi i pridržava određenih propisanih vjerskih obrazaca življenja koji čovjeku – u idealnom kontekstu – osiguravaju mir i blagostanje u ovome, a spas na Budućem svijetu.

Jedina muslimanska institucija koja kombinira određene aspekte dvorskog nadzora, vjerski domen i građansku

Allahov Poslanik Muhammed, osim što je Božiji Čovjek, živio je i potpuno svjetovnim životom kao suprug i otac, politički i vojni vođa te vladar prve muslimanske zajednice/države u Medini. Dakle, uzorom i primjerom muslimanima nisu samo njegova etika i učenja, nego i svi ostali aspekti njegovoga života

funkciju je vjerska zadužbina – *vakuf* (*vakf*, mn: *avkaf*). Zasnovan na donacijama pobožnih, imućnih i moćnih muslimana, a namijenjen općem društvenom dobru i neotuđivo vlasništvo zajednice, vakufom su upravljale kadije. Te donacije mogle su biti u novcu zavještanom za izgradnju i/ili održavanje građevine namijenjene društveno korisnoj upotrebi, poput džamija, škola, javnih kupatila i česmi odnosno vodovoda (koje su često podrazumijevale i mezar donatora) ili, pak, u vidu zemlje, nekog komercijalnog sadržaja ili, pak, stambenih objekata. Budući da su te zadužbine po definiciji neotuđive te su se mogle "gomilati" stoljećima, vakufi su zauzimali najveće dijelove urbanih nekretnina. Praktično, vakufi su osiguravali javne fondove potrebne za finansiranje i funkcioniranje javne sfere islamskih gradova. Isto tako i naporedo s tim, ojačavali su funkciju kadije kao odgovornog člana društva, osobito *vis-a-vis* vladara koji nije mogao vakufe staviti pod svoju kontrolu i koristiti ih za vlastite svrhe.

Odsustvo dominantne građanske institucije u islamskim gradovima uvećalo je potrebu za općim konsenzusom pri donošenju odluka, a to je dalo na značaju određenim mehanizmima međuljudske interakcije. Skup pravila i sporazuma znan i prihvaćen od strane svih članova društva pomagao je uspostavi i održavanju samoregulirajuće unutarnje ravnoteže. Kadija i *muhtesib*, ulema, šejhovi tarikata i različitih zanatskih cehova te prvaci velikih porodičnih klanova i etničkih skupina bili su provoditelji i jemci postizanja i održavanja te ravnoteže. Njihovi odnosi sa formalnim vladarom temeljili su se na nekoj vrsti podrazumijevajućeg socijalnog dogovora, koji se potvrđivao svakog petka spominjanjem imena vladara u dovi nakon džuma-namaza. U slučaju sukoba, zajednica je mogla svoje nezadovoljstvo pokazati odsustvom sa džuma-namaza ili zatvaranjem bazara što su, u to vrijeme, bila jasna upozorenja svim vladarima.

Manjak formalnih institucija rezultirao je odsustvom upečatljivih građevina javne uprave poput gradskih vijećnica, rezidencijalnih građevina, veleljepnih prostora za audijencije i drugih arhitektonskih djela srodne namjene. Većinu institucionalnih funkcija ispunjavale su džuma-džamije, građevina javne i opće namjene *par excellence*, koje, u skladu sa islamskom filozofijom življenja, nisu imale samo vjersku ili obrednu nego i drugu, svakovrsnu, pa i političku i mnoštvo socijalnih namjena i funkcija. Ugrađena, gotovo, utopljena u okvire središnjeg gradskog bazara, džuma-džamija za razliku od katoličkih katedrala i pravoslavnih hramova, rijetko ima monumentalne dimenzije i formu, osim u slučaju kad je građena u cilju pokazivanja bogatstva i moći svoga sponzora. Premda, prvenstveno, građevina vjerske namjene, najčešće bi to bila polivalentna struktura integrirana u urbano okruženje, bez namjere pokazivanja moći vjerskih ili sekularnih autoriteta.

Još jedna posljedica unutarnjeg "kontrolnog mehanizma" postojećeg u svakom tradicionalnom islamskom/muslimanskom društvu i odgovarajućeg odsustva institucija je i izličnost urbanističkog planiranja u savremenom smislu pojma. Većina tradicionalnih muslimanskih gradova, uz izuzetak nekih prijestolnica, pridržava se prirodnog obrasca rasta i razvoja urbanih sredina, sa određenim graditeljskim i građevinskim arhetipskim formama koje djeluju kao urbanistička i arhitektonska "sjemena". Iz tih arhetipa razvio se širok spektar srodnih fizičkih oblika usklđen sa zahtjevima mjesta i okruženja, veličine zajednice, ekonomske moći, građevinskih materijala..., o čemu ćemo nešto više reći u nastavku teksta. Zahvaljujući zajedničkom porijeklu i uzajamnim sklonostima, te i takve građevine: kuće,

mesdžidi/džamije, javne građevine, karavansaraji i bazari, mogle su se, bez ikakve prinude i izvještačenosti, kombinirati u veće strukture. Općeprihvaćeno pravilo gradnje, određeno socijalno prihvatljivim ponašanjem, dokinulo je potrebu za urbanističkim planiranjem; u kombinaciji sa slobodom pojedinačnih i pojedinih promjena, rezultiralo je upečatljivom ravnotežom i skladom islamskih tradicionalnih gradova koji se tako zorno razlikuju od planirano uniform(ira)nosti.

Paradoksalno, može se reći da samo visokoformalizirani način življenja omogućava relativno neformalni urbani projekat i odgovrajuću slobodu pojedinačnih arhitektonskih izražaja. Posvemašnja opuštenost, čak odbojnost prema formalnom planiranju utemeljena je na svijesti o dobro definiranim pojedinačnim i općedruštvenim dužnostima utvrđenim vjerskim pravilima. Osim toga, to odražava i izvjesnu uvjerenost da je planove Gospodara, Uzvišenog, moguće u djelo provesti samo nadahnutim i koordiniranim aktivnostima ljudskog bića. Islam nikada nije i doista prihvaćao vrijednost institucija koje su zamislili, uspostavili i kontrolirali ljudi, naprosto stoga što one služe samo čovjekovim interesima. U skladu sa osnovnom izjavom potvrde vjerovanja: *La ilahe ill'Allah*, za muslimane je Bog – Bog, a čovjek čovjek, uz dužno poštovanje prema Božijem

upravljanju i kontroli ljudskih poslova, bez vlastitog miješanja te, stoga, i bez monumentalnih vještačkih građevina, jer one, umjesto da interveniraju u smislu intenziviranja ljudske slobode, u najvećem broju slučajeva samo je ograničavaju. Činjenica da su muslimani svjesni privremene i prolazne naravi čovjeka kao bića te, stoga i svega što on na ovome svijetu radi, umnogome im je olakšalo prihvaćanje određenih manjkavosti i nepotpunosti i u njegovome ovosvjetovnom postojanju. Učinici ovih vjerovanja i uvjeranja lahko su uočljivi u strukturama urbanih cjelina u tradicionalnim islamskim društvima.

Načelo Jedinstva i sveta arhitektura islama

Allahov Poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) je rekao da mu je Allah, Uzvišeni, cijelu Zemlju očistio i učinio mjestom činjenja sedžde i tim činom, Svoga posljednjeg poslanika i vjerovjesnika, izdvojio i uzdigao između ostalih i poslanika, i vjerovjesnika, i ljudi općenito. Osim toga, dodjeljujući mu misiju i povjeravajući mu da islam, prvobitnu vjeru, vrati u primordijalnu prirodu u zadatak mu je stavio i da Njegov hram/harem vrati njegovoj prvobitnoj svrhi i funkciji.

Mesdžid – doslovno, mjesto na kojem se čini sedžda – bez obzira radi li se o džamiji, tekiji, musali, predstavlja remek-djelo svete arhitekture islama, naprosto stoga jer napose, predstavlja izraz "ponovnog stvaranja" ili "rekapitulaciju" prirodnog sklada, reda i mira koje je Bog, Uzvišeni, odredio trajnim pokazateljima iskrenog robovanja Njemu. Klanjajući i moleći u tradicionalnoj džamiji musliman se u određenom smislu vraća u naručje i njedra prirode, ne spoljašnjošću, nego unutarnjim sponama koje džamiju dovode u vezu sa načelima i ritmovima prirode i integriraju njen prostor u sveti prostor primordijalnog stvaranja koji je proširen i još uvijek se širi onoliko koliko je djevičanska priroda preživjela uništavajuće napade nerazumnog čovjeka, u Božanskom Prisustvu koje istodobno umiruje i ujedinjuje dušu. Božanskom Zapovješću kojom je priroda učinjena muslimanskim hramom bogosluženja, sveta arhitektura islama postala je produžetak prirode kakvu je Bog stvorio u okruženju koje je izgradio čovjek. On postaje obuhvaćen njome i neposredno participira u jedinstvu, u međusobnoj odnosnosti, skladu i spokojstvu prirode čak i u ambijentu velikog ili malog grada. Ona, u stvari, postaje središte iz kojega ovi kvaliteti zrače cijelim urbanim okolišem. Prostor i forma tradicionalnog muslimanskog grada u određenom smislu je izvjesna dogradnja, produžetak džamije, organski usmjeren prema njoj sudjelujući u njenoj posvećujućoj i ujedinjujućoj simbolici na isti način na koji cijeli grad ili druga urbana cjelina participira u blaženstvu koje potječe iz učenja Kur'ana i poziva na molitvu (*al-adhān*) koji se čuje iz džamije ili sa džamijskog minareta. Gradeći džamiju, produžetak primordijalne prirode, islam naglašava sâmu primoridijalnu prirodu čovjeka. On (islam) teži ponovnom oživljavanju i reafirmiranju te prirode budeći čovjeka iz sna zaboravnosti, pobuđujući u njemu svjesnost stvarnosti i istinitosti Jednoga ili Apsoluta, svjesnost koja čini sâmu suštinu, bit primordijalnog čovjeka i *raison d'être* ljudske egzistencije.

Arapska riječ *masjid*, koja doslovno prevedena znači mjesto na kojem se čini *sujūd* ili sedžda, odnosno pada ničice, što je, treći položaj islamske molitve (*salāt* ili *namāz*) pri čemu klanjač čelom dodiruje pod u uzvišenom činu pokoravanja i predaje Bogu pred Kojim, na početku molitve musliman stoji kao primordijalni čovjek, sâm svoj svećenik, licem prema Bogu bez posrednika. Džamijski prostor kao rekapitulacija i produžetak prostora djevičanske prirode, gradi se u skladu sa prirodom najznačajnijeg obreda koji se izvodi u džamiji, odnosno, ritualnih molitvi, klanjanja. Te ritualne molitve, klanjanje izvodi, odnosno obavlja čovjek, ne kao *palo biće* nego kao Božiji namjesnik na zemlje, svjestan svoje teomorfne biti, stojeći u uspravnoj osi kozmičke egzistencije, kadar za molitvu i neposredno obraćanje Bogu.

Nije, međutim, samo džamijski prostor u kojem se vjernici mole Jedinome, i jedini važan. Pod, na koji padaju ničice je taj koji posjeduje kvalitet presudne

važnosti. Prva džamija u islamu bila je dom Blagoslovljenog Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), i bila je to kuća uz koju je, prva zvanična džamija, Poslanikova džamija u Medini, bila u određenom smislu, dograđena. Čelo najsavršenijeg Božijeg stvorenja, Savršenog Čovjeka lično o kojem je Bog rekao: "Da tebe nije (O Muhammede) ne bismo stvorili svjetove', u molitvi je dodirivalo pod skromne sobice u kojoj je klanjao Plemeniti Poslanik, (*s.a.v.a.*), na taj način posvećujući džamijski pod vraćajući mu nepovrijedivu čistotu koju je posjedovala zemlja u praskozorje stvaranja. Plemeniti Poslanik, (*s.a.v.a.*), klanjao je najprije pred Božanskim Prijestoljem (*al-'Arsh*) prije nego je klanjao na zemlji (čiji se arapski ili perzijski naziv *farsh* često kontrastira sa *'Arsh*) te, iznova posvećujući *farsh* kao odraz *'Arsha*, vratio zemlji primordijalno stanje ogledala i odraza Nebesa. Tim posvećenjem zemlje sâmim činom sedžde Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*) podarilo je i povjerilo novo značenje sâmoj zemlji i tepihu koji je prekriva. Tepih, jednostavne bijele boje ili pun geometrijskih i arabesknih šara i ornamenata, odražava Nebo i omogućava tradicionalnom muslimanu koji provodi većinu svoga vremena u kući na tepihu da iskusi tlo na kojem sjedi kao pročišćeno i participiranje u svetom karakteru džamijskog poda na kojem klanja.

Objavljujući i otkrivajući središnji obred dnavnih molitvi Plemenitom Poslaniku, (*s.a.v.a.*), Bog dozvoljava ne samo prirodi da ponovo, još jednom postane hram bogosluženja i obožavanja, kao što je to bila primordijalnom čovjeku, bez ikakve opasnosti od naturalizma ili idolatrije, nego dopušta i posvećenje zemlje napose *sujūdom* Savršenog Čovjeka. Dodirujući zemlju svojim čelom Poslanik, (*s.a.v.a.*), daruje i dodjeljuje poseban značaj podu svoga doma, preko njega prvoj džamiji, a preko medinske džamije sveukupnoj islamskoj arhitekturi koja se tiče poda i iskustva prostora iznad poda.

Kur'anska objava čovjeka podsjeća i vraća mu svijest o kosmosu kao Božijoj objavi i upotpunjenju 'pisanog Kur'ana' objavljenog na arapskom jeziku.[1] Ovu svjesnost podstiče obred ritualne molitve koji, izvlači primordijalnu prirodu čovjeka kojemu se Bog u islamu Lično obraća, što dodatno akcentira značaj primordijalne prirode kao hrama bogosluženja.

Nadalje, Blagoslovljeni Plemeniti Poslanik, (*s.a.v.a.*), potvrdio je istinitost i stvárnost *farsha* kao slike *'arsha*. Klanjao je u pustinjama i planinama, u prirodi koja je još uvijek bila čista i netaknuta. Klanjao je također u svojim kućama u Mekki i kasnije Medini i konačno u Medinskoj džamiji koja je prototip sveukupne kasnije svete arhitekture islama. Na ovaj način, Bog je, preko Svoga posljednjeg poslanika, re-uspostavio prirodu kao primarni hram bogosluženja i omogućio, preko utemeljitelja islama, posvećenje prostora i tla mjesta njegovog boravka kao svetog mjesta u i na kojem je najsavršeniji od ljudi stajao pred Bogom i obavljao obrede koji su u islamu od osnovne važnosti. Kako je u islamskom gradu dom ili kuća nastavak ili produžetak džamije, a pod tradicionalne kuće, koji se održava ritualno čistim, nastavak ili produžetak poda džamije na kojem se stoji i klanja, to je zbog toga jer je i džamija kao takva nastavak ili produžetak, preko prototipske medinske džamije, poda kuće Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), u kojoj je čelo Savršenog Čovjeka dodirivalo zemlju kao rezultat nove odredbe sa Neba. Taj čin, dodirivanja zemlje, među mnogim svojim funkcijama, služi povratku, kako čovjeka tako i prirode, stanja primordijalne čistote (*al-fitrah*) kada se Jedinstvo manifestiralo neposredno u srcima ljudi i odjekivalo beskonačnom simfomijom u tom skladu koji čini djevičansku prirodu. Korijen svete arhitekture u islamu može se pronaći u re-sanktifikaciji, ponovnom posvećenju prirode u odnosu prema čovjeku, viđenom kao primordijalnom biću koje je svjesno svoje unutarnje spone kako sa Jednim i Jedinim, tako i sa Njegovim Stvaranjem,[2] kao i slijedećem odnosu i vezi između arhitekture i islamskog kosmosa sa svojim kozmološkim zakonitostima i načelima tako veličanstveno opisanim u Kur'anu i osvijetljenim i detaljno obrazloženim od strane generacija mudraca tokom historije islama.[3]

Islamska kozmologija, budući utemeljena na kozmološkim ajetima Kur'ana kakav je *āyat al-Kursī* i *āyat al-nūr*[4] i

[1] Kasniji muslimanski metafizičari i komentatori Kur'ana prave razliku između 'pisanog ili sakupljenog Kur'ana' (*al-Qur'ān al-tadwīnī*) i 'kozmičkog Kur'ana (*al-Qur'ān al-takwīnī*) koji je kozmos napose.

[2] *Hadīth* koji govori da je vjernik (*mu'min*) u džamiji poput odraza sunca na vodi citiran na početku ovog poglavlja odnosi se na duhovni značaj džamije kao odraza unutarnje stvárnosti prvobitnog čovjeka koji je mikrokozmički blizanac kozmičke stvárnosti. Bilo da se radi o izvanrednim i složenim šarama Gawharshād džamije u Mashhadu, Perzija, na čijem zidu je ispisan ovaj *hadīth*, ili jednostavnim bijelim zidovima Ibn Tulūnove džamije, tradicionalna džamija odražava stvárnost kako primordijalne prirode, tako i primordijalnog čovjeka. Ona odražava to 'sunce' koje je ništa drugo do *fitrah* kojeg je islam ponovo potvrdio kako u čovjeku, tako i u kozmičkom poretku.

[3] Ukupna tradicionalna arhitektura u stvari, povezana je sa kozmologijom predmetne tradicije, a taj odnos nije jedinstven samo za islam. Ono što čudi, međutim, jeste činjenica da su mnogi moderni učenjaci, ne samo zapadnjaci nego i mnogi muslimani, propustili posvetiti bilo kakvu pažnju, a u mnogim slučajevima čak su negirali ikakvu vezu između islamske arhitekture i islamske kozmologije. Nažalost, nisu sve forme islamske kozmologije proučene i učinjene dostupnima na savremenim jezicima. Međutim, čak iako njihovi detalji nisu poznati, može se reći sa posvemašnjom sigurnošću, da su sve utemeljene na međusobnom odnosu mnoštva prema Jednome, i načinu na koji je, preko mnogostrukih i različitih stanja bića i hijerarhiji egzistencije, vidljivi kozmos koji nas okružuje, manifestiran.

[4] *Āyat al-kursī* (ajetu o Prijestolju) i *āyat al-nūr* (ajet o Svjetlosti) respektivno: "Allah je, nema boga osim Njega, Živi i Vječni! Ne obuzima Ga drijemež, niti san! Njegovo je sve što je na nebesima i sve što je na Zemji! Ko je taj ko bi se kod Njega zauzimao, osim s dopuštenjem Njegovim?! On zna šta je ispred ljudi i šta je iza ljudi! A ljudi znaju od Njegova znanja samo onoliko koliko On želi! Njegovo Prijestolje obuhvata i nebesa i Zemlju, i Njemu ne dojadi obdržavanje njihovo. On je Svevišnji, On je Veličanstveni!" (2:255)

mnogim poslanikovim *hadīthima*, predočava Duh ili *al-rūh* na vrhu i u središtu kozmičke egzistencije i pripadajući svijetu Božanske Zapovjesti.[5] Ispod njega stoji arhimelekanska bit identificirana sa 'perimetrom', 'periferijom' Božanskog Prijestolja koje oni pod-državaju, potom Božansko Postolje (*al-Kursī*) i niži melekanski redovi spuštajući se po hijerarhiji do nevidljivog svijeta. Postoje mnoge forme džamijske arhitekture, i to je činjenica kojom mašu i sa kojom paradiraju mnogi učenjaci i 'poznavaoci' islamske umjetnosti kao dokazom da je islamska arhitektura jednostavno izdanak historijskih okolnosti i slučaja. Ali, bilo da se radi o klasičnoj potkupolnoj džamiji u kojoj središte, vrh kupole simbolizira Jednoga, a na nižoj razini *rūh*, a oktagonalni pojas, na kojem kupola obično stoji, simbolizira anđeoski, melekanski poredak, te četverostrana baza zemlju i materijalni svijet, ili najranijim džamijama u kojima svi elementi duhovnog univerzuma islama nisu vizuelno simbolizirani, postoji unutarnja povezanost između islamske arhitekture i islamske kozmologije i angeologije. Islamski kosmos utemeljen je na isticanju i naglašavanju Boga kao Jedinstvenog Počela svih bića, na hijerarhiji egzistencije koja dovodi u vezu tvar sa suptilnim svijetom, taj suptilni, jedva primjetni svijet sa melekanskim, anđeoskim, melekanski sa arhimelekanskim, arhimelekanski sa Duhom ili *al-rūhom*, i Duh sa Božijim primordijalnim kreativnim činom. Taj kosmos zasnovan je na redu i skladu koji su više nego rezultat neposredne manifestacije Jednoga u mnoštvu. On (kosmos) 'odiše' mirom i mirnoćom koji dominiraju njegovim očigledno dinamičnim karakterom, jer uzorci promjena u prirodi odražavaju ipak nepromjenjive arhetipe koji pripadaju višim stanjima univerzalne egzistencije i konačne su mogućnosti u Božanskoj Prirodi. Ovi i mnogi drugi pojavni oblici islamske kozmologije odražavaju se u islamskoj arhitekturi, posebno u svetoj arhitekturi džamije koja je utemeljena na znanosti koja ne može potjecati samo iz unutarnje dimenzije islamske objave i drugih formi mudrosti koje islamski ezotericizam integrira u svjetonazor u suglasnosti sa vlastitom prirodom i integrirajućim silama islama.

Islamski kosmos ispunjen je znacima, znamenjima i nagovještajima (*āyāt*) Božijim, sukladno i suglasno sa kur'anskim ajetom, '*Pokazivat ćemo im i Znake Naše u prostranstvima svemirskim i u njima samim, sve dok im jasno ne bude da je Kur'an istina*.' (41:53). Pravi musliman svaki aspekt prirode vidi ne kao pojavu odvojenu od *noumenalnog*, opazilnog svijeta, nego kao znak Božiji, *vestigia Dei*. Džamija također pokazuje istu stvarnost. Njeni obrasci oku muslimana izgledaju kao *vestigia Dei* dok njena praznina, jednostavnost i, u mnogim slučajevima, nedostatak bilo kakvih ukrasa ili šara, odražavaju se na muslimanski um kao 'znaci' Božiji koji u ovom slučaju upućuju na ontološki položaj svijeta kao potrebitog i siromašnog (*al-faqīr*) nasuprot Bogu Koji je Samodovoljan i Bogat (*al-Ghanīy*).

Što se tiče prostora, njegova mirnoća odražava umirujuće prisustvo Božije Riječi, dok, lukovima i stupovima, ritmički izdijeljen prostor predstavlja sliku ritmova kozmičke egzistencije koja punktuira faze života čovjeka kao i kosmosa, koji od Njega dolaze i Njemu se vraćaju, sukladno kur'anskom ajetu, '*Mi Allahu pripadamo i mi se Njemu vraćamo*!' (2:156)

Sveta arhitektura islama odražava stvarnost Božijeg stvaranja kroz spoznaju na kojoj je struktura oboje, arhitekture i stvaranja utemeljena, ova arhitektura ovisna je o milosti ili barakahu ishodećem iz kur'anske objave koja je u islamu omogućila korespondenciju između svete arhitekture i prirode. Štaviše, spona između islamske arhitekture i djevičanske, netaknute prirode mora se potražiti u duhovnoj stvarnosti Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), koji je, kao Savršeni Čovjek, *par exellence*, na zemlju donio obred koji je posvetio i dalje posvećuje zemlju, te usredsredio duhovnu stvarnost primordijalne biti i stanja koju i čovjek i priroda imaju i nose u sebi. Duhovni značaj islamske arhitekture mora se potražiti istovremeno u prirodi kur'anske objave koja je izvela 'superprirodni' karakter kako prirodnog poretka tako i čovjeka, kao i u unutarnjoj prirodi Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), koji ne samo da je 'posvetio' zemlju na kojoj čovjek stoji i pada ničice, nego je posvetio i prostor u kojem čovjek živi i samousmjerava se s ciljem postizanja te Istinitosti koja leži iza svih postajanja i postojanja.

Arhitektura je, naravno, umjetnost *par exellence* uređenja prostora, koja postiže svoj osnovni cilj smještajući čovjeka u prisustvo Božanskog sakralizacijom prostora koji uobličava, uređuje i usmjerava različitim arhitektonskim tehnikama. U slučaju islamske arhitekture ta sakralizacija postiže se, u najvećoj mjeri, polarizacijom prostora prisustvom Ka'be, koja je središte zemlje oko koje muslimanski hodočasnici kruže i prema kojoj se muslimani okreću u svojim dnevnim molitvama. Ali ovaj efekat postiže se također i kreiranjem kvalificiranog prostora na određeni način odjeka Božanske Riječi o površine i ravni unutar zapremine materijalnoga svijeta koji podrazumijevaju i islamske građevine i gradove. Prostor islamske arhitekture nije kvantificirani prostor kartezijanske geometrije nego kvalificirani prostor povezan sa svetom geometrijom koji je uređen prisustvom svetog.[6] Ka'ba, Bogom odabrana kao smjer okretanja u molitvi ili *qiblah* muslimana je na određeni način sveprisutna u smislu da određuje i polarizira smjer i kreira nevidljivi skup 'silnica' koje sve tačke periferije usmjeravaju preda Središtu.

"Allah je svjetlost nebesa i Zemlje! Primjer je svjetlosti Njegove kao niša u kojoj svjetiljka je! A svjetiljka je u staklenici, a staklenica kao zvijezda bliješteća koja se pali s blagoslovljenog drveta maslinova, ni istočnoga ni zapadnoga! Ulje njegovo gotovo da sija, premda ga vatra nije ni dotakla! Svjetlost nad svjetlom! Allah upućuje koga On hoće i Allah navodi ljudima primjere Svoje, a Allah zbilja zna svaku stvar." (24:35)

[5] U skladu sa kur'anskim ajetom "*Duša je nešto od moga Gospodara...*" (17:85)

[6] O svetoj geometriji i posebno njenom odnosu sa islamskom arhitekturom pogledaj radove K. Critchlowa kakav je *Islamic Patterns*, London, 1976.

Qiblah nije samo pravac po kojem je usmjerena džamija ili cijeli grad, nego i iskustvo prostora kao takvog.

Prostor je, štaviše, ezoterijski posvećen kozmičkom amplitudom i širenjem unutarnje stvarnosti Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), to jest onoga što sufiji nazivaju *al-haqīqat al-muhammadiyyah*. Kako Univerzalni ili Savršeni Čovjek, Blagoslovljeni Plemeniti Poslanik, (*s.a.v.a.*) 'ispunjava' širinu (*'ard*) i dubinu (*tūl*), kozmičke egzistencije;[7] on 'ispunjava' prostor unutar kojeg islamski kosmos funkcionira te u kojem muslimani dišu i žive. Muhammedovska Stvarnost dostiže najvišu i najnižu tačku i četiri glavna smjera koji su stoga kvalificirani i posvećeni. Postaje mudrosti u islamskoj duhovnosti povezane su sa ovim aspektom Muhammedovske Stvarnosti koja tako posvećenom prostoru također još jednom povjerava i daruje njegov primordijalni duhovni značaj. Isto biće koje je klanjalo pred Božijim Prijestoljem ili *'Arshom*, a potom na zemlji ili *farshu* ljudskog prebivališta, također je posvetilo prostor na nevidljivi i ezoterijski način što je, pored svega, odlučujuće u nastanku svete arhitekture u islamu, i, u stvari, islamske arhitekture u cjelini. Na isti način na koji je duša Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), nevidljivo vrelo sveukupne islamske duhovnosti, nešto od te duše može se neći u trezvenosti, mirnoći, tišini, skladu, spoljašnjoj uzdržanosti i unutarnjem bogatstvu i darežljivosti tradicionalnih islamskih gradova i autentičnih manifestacija islamske arhitekture. Iskustvo prostora islamske arhitekture od strane tradicionalnog muslimana te stoga otkriće načela te arhitekture koja je omogućila islamsko iskustvo prostora nemoguće je dosegnuti bez poklanjanja pune pažnje načinu na koji, preko Poslanika, (*s.a.v.a.*), i obreda koje je on donio na ovaj svijet kao rezultat Božanske Zapovjedi, zemlja i priroda kao cjelina još jednom odražavaju Nebesa i ponovo dobijaju svoj primordijalni karakter kao hram stvoren za klanjanje Jednom, Jedinom. Prostor je kvalificiran i na taj način što je omogućena integracija svih tačaka periferije u Središtu i omogućeno iskustvo sveprisutnog prisustva Božanskog širom prostora koji je sav usmjeren prema Središtu gdje god neko bio smješten na točku ovosvjetovne egzistencije.

Iako ćemo se značajem praznine posebno baviti u jednom od kasnijih poglavlja, neophodno je i ovdje, u raspravi o sakralizaciji prostora, istaći, središnji značaj praznine u islamskoj arhitekturi i umjetnosti uopće. Praznina džamije, čak i najbogatije dekorirane, poveziva je sa idejom duhovnog siromaštva (*faqr*) o kojemu je Blagoslovljeni Plemeniti Poslanik, (*s.a.v.a.*), rekao, 'Duhovno siromaštvo moj je ponos' (*al-faqru fakhrī*) i identificiranjem nevidljivog i nemanifestiranog sa duhovnim u umu muslimana. Kur'an često govori o nevidljivim i vidljivim svjetovima, *'ālam al-ghazb wa'l-shahādah*, identificirajući prvi sa duhovnim, a drugi sa tjelesnim odnosno materijalnim svijetom. Praznina u džamiji, poveziva istovremeno sa duhovnim siromaštvom i osjećajem prisustva Duha, također je rezultat inzistiranja islamske objave na doktrini Božijeg Jedinstva te odatle ne-ikonistička priroda svete umjetnosti islama.[8] Zajedno ovi činioci podaruju prazninu unutar prostora islamske arhitekture duhovni značaj najviše važnosti.

Isto je također moguće vidjeti i u unutarnjoj dekoraciji ne samo džamije, nego i kuća, odnosno domova, koji su njen (džamijski) nastavak, odnosno produžetak. Nepretrpan namještajem, sa posebnim naglaskom na pod koji se drži ritualno čistim, unutarnji prostor tradicionalne muslimanske kuće, baš kao i džamije, pobuđuje osjećaj svetosti samom prazninom koja iako neegzistirajuća s jedne tačke gledišta, pored toga manifestira prisustvo Duha na isti način na koji i eter, iako sâm po sebi nevidljiv, služi kao supstrat ako ne svih, ono većine elemenata tradicionalne kozmologije. Zrak služi kao prijenosni kotač Riječi Božije koja periodično odjekuje širom prostora islamskog prebivališta. Ulazeći u tradicionalnu džamiju

[7] Značajno je spomenuti da se pojmovi *'ard* i *tūl* jednako koriste u islamskoj metafizici, geometriji i arhitekturi. O njihovom metafizičkom značaju vidi R. Guénon, *The Symbolism of the Cross*, trans. A. MacNab, London, 1975, i al-Jīlī, *op. cit*.

[8] Ovaj ne-ikonizam istovremeno ishodi iz naglašenosti vrhunaravne transcendentnosti Božanstva pred Čijim su Veličanstvom svi manifestirani poretci od arhimelekanskog do materijalnog svedeni na 'ništavnost' ('Sve stvari nestaju pred Licem Božijim, kako tvrdi Kur'an), i nomadskoj i Semitskoj duhovnosti koju to karakterizira u njenom formalnom aspektu. Vidi T. Burckhardt, *The Art of Islam*, poglavlje III.

ili dom sâma praznina prostora privlači pažnju ka Nevidljivom, kao i iskustvo poda kojim je moguće hodati samo nakon što se skine obuća. Taj dodir poda rukama i licem u namazu izaziva svjesnost posvećenosti i svetosti zemlje zahvaljujući činu najsavršenijeg stvorenja koji je, dodirujući zemlju svojim čelom u potpunoj predaji i pokoravanju Bogu, sakralizirao za sve buduće i dolazeće generacije muslimana.

U islamskoj duhovnosti postoji posebna veza sa kvalitativnom matematikom u Pitagorejskom smislu, veza koja je rezultatom inzistiranja na jedinstvu i intelektu (*al-'aql*) s jedne, i primordijalne prirode islamske duhovnosti s druge strane. To nipošto ne znači da je islam posudio duhovni značaj matematike od Pitagore, Platona ili Nicomachusa. Ti drevni mudraci, proviđenjski obdareni svetom znanošću koju je islam mogao lahko asimilirati u svoj svjetonazor. Istina je da je u islamskom svjetonazoru postojalo, i prije susreta sa grčkom znanošću, nešto što bi se moglo nazvati 'Abrahamovsko (Ibrahimovsko) Pitagorejstvo'.[9] Pitagora je u muslimanskim očima već bio muslimanski mudrac te je mogao lahko biti asimiliran u islamski univerzum. Matematska priroda islamske umjetnosti i arhitekture ne potječe iz eksternih historijskih utjecaja, grčkog ili nekog drugog. Ona ishodi iz Kur'ana čija je vlastita matematska struktura zapanjujuća i razotkriva nevjerovatnu prisnost između islamske intelektualne i duhovne zainteresiranosti i matematike. Matematska priroda islamske umjetnosti je, na određeni način, eksteriorizacija matematike skrivene u sâmoj strukturi Kur'ana i numeričkog simbolizma njegovih slova i riječi.

Pitagorejska filozofija matematike obezbjedila je jezik i predstavila jednu već elaboriranu znanost, sâmu po sebi ezoterijske prirode još od Egipta i Babilona, za 'duhovnu matematiku' koja je tako suštinska za islamsku arhitekturu, pa čak i za takozvane dekorativne umjetnosti. Ona nije ni izazvala ni stvorila ove umjetnosti. Upotreba rigorozno definiranih geometrijskih prostora, preciznih matematskih proporcija, jasno definiranih linija i oblika koji su povezivi sa egzaktnim matematskim zakonima[10] bili su način, sredstvo pomoću kojeg je prostor islamske arhitekture, kao i njene površine, integriran. Načelo Jedinstva time, postalo je još *manifestiranije*, a islamski prostor unutar kojega muslimani žive svoje obične živote, i trenuci obavljanja molitve, jesu sakralizirani. Pitanje, kako je matematika kao sveta znanost povezana sa islamskom arhitekturom predmet je posebne i od-

vojene rasprave, u koju se ovdje nemožemo detaljno upuštati. Ali ono što treba naglasiti jeste značaj tih tradicionalnih matematika, koji uglavnom ishodi iz drevnih i pitagorejskih izvora i integriran u islamski ezotericizam kao način kreiranja osjećaja svetog u islamskoj umjetnosti i arhitekturi. Matematski karakter islamske umjetnosti, štaviše ishodi neposredno iz prirode islamske duhovnosti koja uvijek ostaje blisko i prisno povezana sa iskustvom sklada i usklađenosti i arhetispke stvarnosti koja je odraz Jedinoga, te koja je nepromjenjiva i izvan uvijek promjenivih obrazaca prolaznoga svijeta. Lahko je primjetiti prisustvo ponečega od lucidnosti i savršenstva snježnih pahuljica i ljepote geometrijski uobličenih cvjetova islamskoga raja koji, manifestirani u islamskoj umjetnosti i arhitekturi ponovo osvajaju eho toga raja i pripremaju dušu za iskustvo onoga *firdawsa* obećanoga vjernicima u Kur'anu.

Baveći se matematikom, vrijedno je pomenuti i zabilježiti nešto što je većina proučavatelja islamske arhitekture uporno zanemarivala. Površina mnogih građevina koje se mogu okarakterizirati kao sveta arhitektura, kao što su džamije ili mauzoleji (turbeta) svetih ljudi, često su prekrivene vrlo detaljnim i složenim matematskim obrascima. Ova osobenost posebno je uočljiva u kasnijoj islamskoj arhitekturi na građevinama kakva je Shaykh Lutfallāhova i Shāhova džamija u Isfahanu i mezar Shāh Ni'matallāh Walīja u Mahanu. Šta bi i kakav bi mogao biti značaj tako složenih i kompliciranih geometrijskih obrazaca na površinama zidova džamija i turbeta? Osim usmjeravanja pažnje na Središte koje je svugdje i nigdje, razvezivanja čvorova i uzlova duše i sprječavanje subjektivizma, ti obrasci i šare imaju još jedno značenje karaktera vrijednog pažnje. Iako 'na površini' stvari, oni predstavljaju unutarnju strukturu tjelesne egzistencije ili tvari, ukoliko se ovaj pojam shvati u općem smislu riječi. Skorašnja istraživanja nekolicine naučnika razotkrila su izvanrednu sličnost tih geometrijskih oblika i konfiguracije 'unutarnje' strukture materijalnih objekata, živih i neživih, otkrivene uz pomoć elektronskih mikroskopa i drugih pomagala moderne tehnike.[11]

[9] Ovaj izraz prvi je iskoristio F. Schuon.

[10] Ovo naravno nije osobenost samo islama, nego postoji u svim svetim arhitekturama koje su se oduvijek temeljile na kozmologiji izvedenoj iz korijena predmetne tradicije i svete geometrije. Ali je posebno naglašenou islamu gdje sve definicije arhitektonskog prostora postaju matematski preciznije i jasnije definirane.

[11] Ovaj efekat, akcentiran u mnogim džamijama kakve su one u Isfahanu ili Kupola na stijeni u Jeruzalemu, vraćanja svih linija kompliciranih arabeski i geometrijskih šara natrag prema središtu svoda tako da kuda god se oko posmatrača usmjeri pogled se neminovno vraća središtu. Postoje i neke kupole kavko je ono u džamiji Petka u Yazdu u kojoj su zvijezde iskorištene kao ornamenti, tako da

Čini se da. kao da ti obrasci i šare služe kao ključ za razumjevanje materijala kojima arhitekta radi, dok u isto vrijeme pred očima posmatrača raspliću strukturu kosmosa. Ali ovi obrasci ne potječu iz analize tvari na način uobičajen u modernoj fizici. Oni su rezultat vizije arhetipskog svijeta vidjelaca i mislilaca koji su potom podučavali zanatlije i umjetnike da ih iscrtavaju površinama keramičkih ili alabasternih pločica. Ove šare nisu dokaz da fizika prirodno vodi ka metafizici, posebno fizika modernoga tipa. Prije, oni su ilustracija hermetičkog načela da 'ono što je niže simbolizira ono što je više'. Oni također ilustriraju veoma važan aspekt islamske objave, izvođenja i pokazivanja stvarnosti kosmosa kao Božije primordijalne objave. Ako se u svetoj arhitekturi islama gradi radi slavljenja Boga, matematski obrasci, koji korespondiraju sa unutarnjom strukturom prirodnog svijeta, služe kao ornamenti na različitim fasadama, to je zbog toga što priroda 'lično' učestvuje u kur'anskoj objavi i bila je re-sakralizirana njome u očima tog dijela čovječanstva koji je prihvatio objavu koju je donio Blagoslovljeni Poslanik, (*s.a.v.a.*). Uloga matematike u sakralizaciji arhitekture u islamu neodvojiva je od prirode kur'anske objave i njenih naglasaka na nadnaravni karakter čovjekovog intelekta s jedne, i svetosti djevičanske prirode čije su zakonitosti i strukture povezane sa matematskim svijetom, s druge strane.

Mora se, također, povesti računa i o specifičnom simbolizmu različitih geometrijskih oblika povezivih sa islamskom arhitekturom koji povezuju spoljašnjost forme i unutrašnjost značenja i arhitektonske namjene sa duhovnim značajem. Kupola, oformljujući plafon koji štiti kako od toplote tako i od hladnoće, također je simbol nebeskog svoda a njeno središte je izvjestan *axis mundi* koji povezuje sve razine kozmičke egzistencije sa Jedinim. Oktagonalna baza kupole simbolizira Prijestolje i Postolje kao i anđeoski, melekanski svijet, a četvrtasti ili pravougaoni temelj i zidovi, tjelesni, materijalni svijet na zemlji. Stalaktitske ili *muqarnas* strukture ovdje predstavljaju niži odraz viših arhetipa, spuštanje nebeskog prebivališta prema zemlji i kristalizaciju nebeske supstan-

ce ili etera u zemaljskim, ovosvjetovnim formama. Eksterna, spoljašnja forma kupole simbolizira aspekt Božanske Ljepote ili *jamāl*, a vertikalitet minareta Božansko Veličanstvo ili *jalāl*. Perzijski lukovi pokrenuti naviše kao plamen prema Nebesima i Transcedent, a maghribi lukovi usmjereni prema unutra, prema srcu, simboliziraju isto Načelo u svome vidu imanenacije.[12] Uzimanje u obzir i razmatranje simboličkih aspekata ovih formi, koje, nije neophodno da se sve pojave na i u svim tipovima tradicionalne islamske arhitekture, naravno, esencijalno je za razumjevanje duhovnog značaja ove arhitekture, jer one su vidovi pomoću kojih se Jedinstvo penetrira u svijet arhitektonskih formi radi kreiranja svetog kvaliteta pomoću kojeg opet, zemaljske forme polučuju značaj stvarnosti iza zemaljskih.

'Bog je Svjetlost Nebesa i Zemlje', tvrdi Kur'an, a poslanička predaja dodajući kozmogonijsku i kozmološku dimenziju ovome ajetu pojašnjava, 'Prvo stvorenje koje je Bog stvorio bila je svjetlost'. Ova važna stvarnost islamskog univerzuma manifestira se ne samo luminoznošću neba i jasnim svjetlom koja karakterizira najveći dio unutrašnjosti islamskoga svijeta gdje je ponikla i izrasla klasična islamska arhitektura, nego također i sâmu arhitekturu. Najveća remek-djela islamske arhitekture, kao što su Alhambra, *īwāni*, i dvorišta (*haremi*) mnogih perzijskih džamija i Tāj Mahal, jesu izvjesna kristalizacija svjetlosti, bistre i providne, čiste i jasne, prosvjetljujuće i prosvijetljene,[13] u kojima je prostor islamske arhitekture definiran svjetlošću. Dok su se tradicionalni arhitekti trudili da unutrašnji prostor građevina zaštite od prevelike toplote izvana; te dok se umjerena hladnoća i zasjenjenost u umu muslimana povezuje sa božanskim blagoslovom, muslimanska duša, kao, u stvari prvobitni čovjek u svakom čovjeku, čezne i žudi za svjetlošću koja je primarno i konačno simbol Božanskog Prisustva, Svjetlost koja sjaji cijelim kozmosom iz središnje *axis mundi* koja je ni istočno ni zapadno.

posmatrač zagledan u kupolu vidi jasnu repliku vidljivog neba i snažno podsjeća na nebesku simboliku kupole, koja, naravno, ne simbolizira samo vidljivo, nego i nevidljivo nebo, duhovna nebesa kojih su i sama vidljiva nebesa samo odraz. Te zvijezdama okićene kupole tvore osjećaj da su zvijezde i nebo spušteni na zemlju, razbacanim po ovome svijetu, kao svici tokom ljetnih noći, svijetleći među tamnim drvetima kao ovosvjetovni, zemaljski odraz nebeskih zvijezda.

[12] U vezi Alhambre, Burckhardt piše, 'Među primjerima islamske arhitekture pod utjecajem vladavine svjetlosti, Alhambra u Granadi zauzima prvo mjesto. Dvorište lavova, posebno, predstavlja primjer kamena transformiranog u vibraciju svjetlosti; raskošnost ukrasa svodova i lukova, ukrasne pruge i ivice u *muqarnasima*, delikatnost stupova koji, čini se, prkose gravitaciji, svjetlucanje plafona obloženih zelenim keramičkim pločicama pa čak i vodeni mlazovi fontana, sve doprinosi tom utisku ... Analogijom, moglo bi se reći o muslimanskoj arhitekturi da ona transformira kamen u svjetlost koja se, zauzvrat, transformira u kristale'. *op.cit*.. str. 79-80.

[13] Tekst *āyata al-nūr*, već je citirano u napomeni 9. U ovom ajeto Blagoslovljeno Maslinovo Drvo je to koje simbolizira os svijeta i koje je stoga ni istočno ni zapadno (*lā shariqiyyan wa lā gharbiyyan*) zbog svoje središnje pozicije u kozmičkom poretku.

Posebna škola islamske filosofije, *ishrāqi* ili iluminacionistička škola, zasnovana specifično na simbolizmu svjetlosti, koju je ustanovio i utemeljio perzijski teosof i sufi, Suhrawardī, a koju su stoljećima razvijali kasniji majstori i učitelji poput Shams al-Dīn Shahrazūrīja, Qutb al-Dīn Shīrāzīja, Ibn Turkaha i Mullā Sadrāa.[14] Arapska i perzijska literatura, pa čak i svakodnevni jezik ispunjeni su izrazima koji identificiraju svjetlo sa duhovnom radošću i ispravnim funkcioniranjem intelekta, dok su čak i najstarije priče za djecu često zasnovane na prvobitnom simbolizmu svjetla kao istine, sreće i blaženstva, simbolizmu koji se tako snažno iznova potvrđuje u islamskoj tradiciji i također, mnogim drugim starijim religijama, posebno *mazdaeizmu*.

Ta identifikacija svjetlosti sa duhovnim načelima koji istovremeno kreiraju, uređuju i oslobađaju, determinirajući je činilac u sakralizaciji arhitekture u islamu, upotpunjavajući gore pomenute činioce i načela. Štaviše, ta svjetlost je primarno i konačno ista što i Riječ, jer je, prema drugom *hadīthu*, prvo stvorenje koja je Bog stvorio bila Riječ (*al-kalimah*), odakle principijelno identificiranje Svjetlosti i Riječi (*al-nūr* i *al-kalimah*). Zasigurno nije slučajno da je, mjesto u džamiji odakle Riječ Božija u obliku poziva na molitvu dopire do zajednice, naime minaret, na arapskom *al-manārah*, doslovno, mjesto svjetlosti. Čak iako je, prema nekim historičarima arhitekture, arhitektonska pojava minareta izvedena iz svjetionika (što je samo po sebi diskutabilno budući je uzdignuta platforma bila u upotrebi kao minaret i u medinskoj džamiji), sâmo ime minareta na islamskim jezicima identificira Svjetlost Božiju sa Njegovom Riječi. Ovo, dodatno, potvrđuje kur'anski opis samoga sebe kao Uputitelja (*al-hudā*) putem Božijim, dakle svjetlosti koja osvjetljava, inače tamne puteve ljudske egzistencije u ovome svijetu. Svjetlo koje definira prostor islamske arhitekture iznoseći svoju geometrijsku jasnoću i intelektualnu lucidnost, neodvojiva je od Riječi koja u obliku Kur'ana odjekuje tim prostorima i one koji slušaju taj odjek dovodi u Božansko Prisustvo. Oba odjeka, onaj od Riječi i onaj od Svjetlosti sakraliziraju prostore i forme islamske arhitekture i kreiraju osjećaj prisustva Jedinoga gdje god da se čovjek okrene jer kako i sâm Kur'an kaže 'Gdje god da se okrenete, tamo je Lice Božije'.

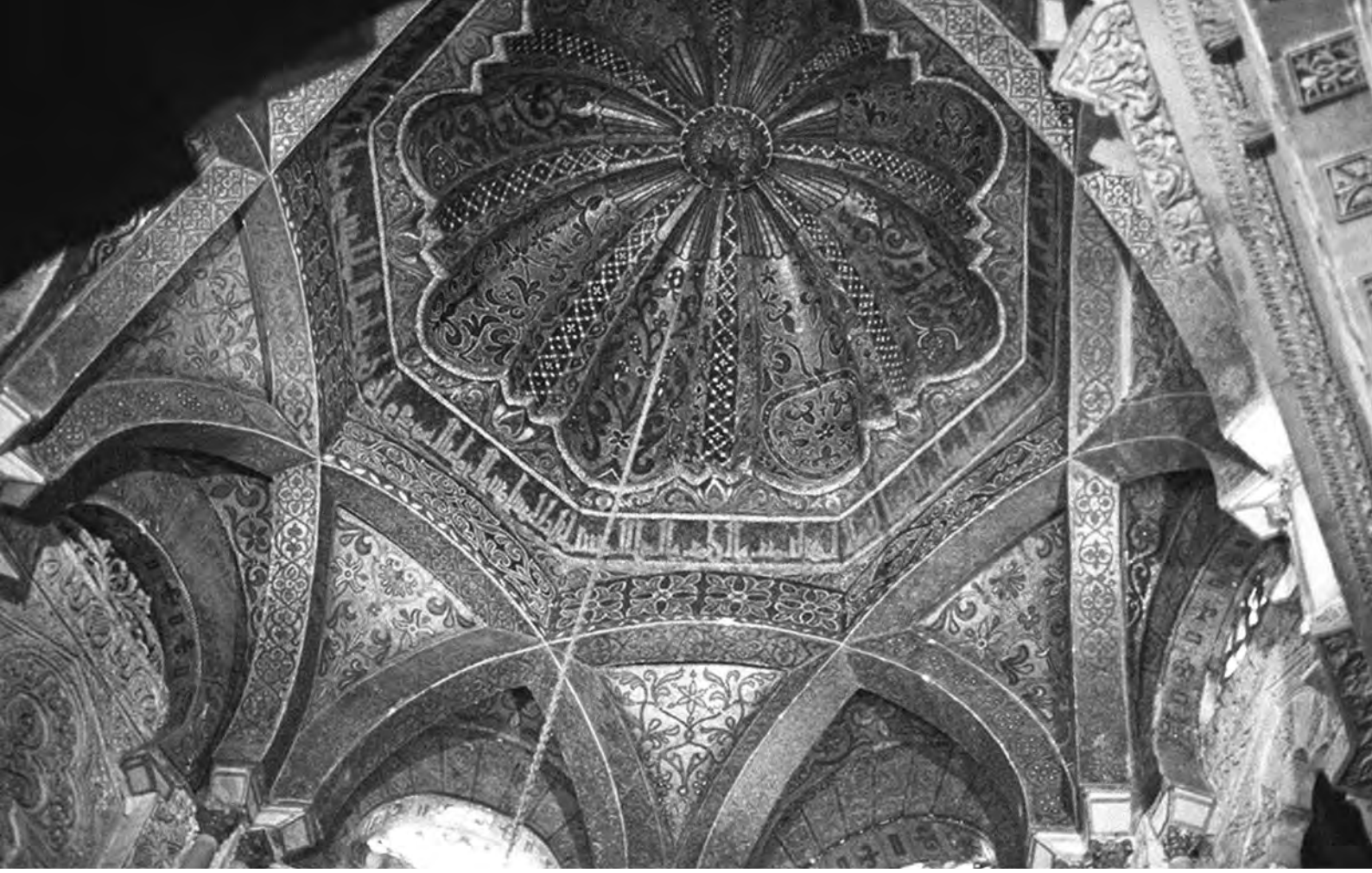
Svjetlost ne samo da definira prostor islamske arhitekture, nego također, svojom središnjom ulogom omogućava, kako upotrebu intenzivne bjeline, strukture koja odražava čistotu pustinje i uravnoteženje svih mnogostrukosti i raznolikosti pred Jedinim u skladu sa *Lā ilāha illa'Llāh*, tako i intenzivno koloriranih građevina koje se pojavljuju kao zemaljski, ovosvjetovni odrazi rajskih, džennetskih stanja. Ako bjelina simbolizira jedinstvo nerazličitih stvarnosti, boje koje su rezultat polarizacije svjetla simboliziraju manifestacije Jednoga u mnoštvu i ovisnost mnoštva o Jedinome. Svaka pojedina boja simbol je stanja i napose je svjetlo, budući je bez svjetla ograničena samo na tu jednu boju. Ako se za boje kaže da simboliziraju stanja i razine kozmičke egzistencije, onda je bijela simbol Bića koje je počelo ukupne egzistencije. Što se tiče crne, koja igra eminentnu ulogu u islamu, zajedno sa zelenom, to je boja Porodice, (*a.s.*), Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), a arhitektonski je čak i važnija kao boja odjeće (*kiswah*) koja prekriva Ka'bu, može se reći da ona simbolizira nad-ontološko Načelo koje transcedentira čak i Bića, u uobičajenom tumačenju te riječi. Ona simbolizira Uzvišeno, Vrhunaravno Načelo sa kojima je Ka'ba, naravno, povezana, time što je najglavnije djelo svete arhitekture u islamu.[15]

Ako bijele džamije ili džamije zemljane boje čovjeka podsjećaju na njegovo siromaštvo pred Božijim Jedinstvom, a oboje korespondiraju sa duhovnim siromaštvom Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*) i aspektom njegove duše koji je povezan sa potpunom predajom i pokornosti, mirom, dostojanstvom i spokojem, grobnim blaženstvom, intenzivno kolorirane džamije simboliziraju bogatstvo Božijeg stvaranja i druge, ostale, aspekte duše Blagoslovljenog Poslanika, (*s.a.v.a.*) koji su teofanija i odraz beskrajnog bogatstva Božanske Riznice koja u svakom trenutku stvara bez ikakvog iscrpljivanja ili čak narušavanja svojih beskrajnih mogućnosti. Što se tiče pojedinih boja iskorištenih za pojedine građevine u dijapazonu od zelene kupole medinske džamije, simbolizirajući boju islama[16] do azurno plavih džamija timūridske i safavidske Perzije,

[14] O *ishrāqi* školi, čiji je ogromni značaj za razumjevanje mnogih gledišta islamske umjetnosti malo cijenjen, vidi H. Corbin, *En Islam iranien*, tom. II, Paris, 1971; Nasr, *Three Muslim Sages*, Albany, N.Y. 1975; i Nasr, '*Shihāb al-Dīn Suhrawardi, Maqtūl*', kod M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, tom. I, 1963, str. 372-398.

[15] Geometrija, forma i proporcije Ka'be, koji igraju presudnu ulogu u usponu islamske arhitekture, potrebuju potpuniji tretman u studiji svete arhitekture u islamu. Vidi Burckhardt, *The Art of Islam*, gdje piše, 'Ako to (ka'ba) nije umjetničko djelo u izvornom smislu riječi – budući nije ništa više nego kubična zidana građevina – onda prije pripada onome što bi se moglo nazvati 'proto-umjetnost', čija duhovna dimanzija korespondira sa mitom ili objavom, ovisno o tački gledišta. To znači da nerazdvojivi simbolizam Ka'be, u njenom obliku i obredima vezanim za nju, embrionalno sadrže sve što je sveta umjetnost islama izrazila'. str. 3. U vezi sa skladom proporcija Ka'be, tako suštinskim za auditornu objavu Kur'ana s jedne, i kasnije svete arhitekture islama s druge strane, vidi E. McClain, 'The Ka'ba as Archetypal Ark', *Sophia Perennis*, tom. IV. no. I, proljeće 1978, str. 59-74; također njegovo *Meditations Through The Quran*, New York, 1981, str. 73ff.

[16] Prema tradiciji i predaji, vidokrug bi bio obasjan zelenim svjetlom dok bi objava bila spuštana, dok je tokom Noćnog Uznesenja (*al-mi'rāj*) Blagoslovljeni Poslanik, (*s.a.v.a.*) podignut na najviši stepen Božanskog Prisustva na zelenom suknu (*rafraf*) spuštenom odozgo. U komentaru Kur'ana Abu'l-Futūh Rāzī piše, 'Nosili su me od zastora do zastora dok nismo prešli sedamdeset zastora, kojih je širina svakoga pet stotina godina putovanja. Tamo, spušteno je zeleno sukno (*rafraf*) čija je svjetlost bila jača o sunca i zaslijepila mi je oči. Stavili su me na *rafraf* i stigao sam do Božijeg Prijestolja (*al-'arsh*)'. *Tafsīr* Abu'l-Futūh Rāzīja, Teheran, 1315 (h.), tom. III, str. 321-322. U vezi poslanikovog *hadītha* Hātim navodi, ' Bog je stvorio prijestolje (*al-'arsh*)



kao i određenih područja ottomanske Turske i mongolske Indije, sve one posjeduju simbolički značaj utemeljen u *hadīthkoj* literaturi i usmenoj tradiciji, i daleko su od *ad hoc* i jednostavne prosudbe.[17] Ali, u svakom slučaju, bilo da bjelina sjaji sa bijelih površina, ili se polarizira brojnim bojama, bilo da u prostore džamija prodire neposredno sa plafona ili posredno kroz bočne portale, u vezi je sa Božanskim Prisustvom i kozmičkom inteligencijom koja također sjaji u čovjeku, te predstavlja sredstvo zahvaljujući kojemu je čovjek u stanju realizirati Jedinoga. Ingenioznom upotrebom svjetla islamski arhitektonski prostori integriraju se jedan sa drugim i zajednički u jedinstvo koje transcedentira iskustvo običnog i 'profanog' prostora.

Shahādah, *Lā ilāha illa'Llāh*, sadrži osnovno znanje o prirodi Stvarnosti, te u skladu sa svojom istinitošću, koja leži u srcu islamske objave, islam napose utemeljen je na prirodi Stvarnosti. To je duboko 'realistično' u tradicionalnom a ne u modernom smislu riječi. Realistično je utoliko što naglašava da je Bog Bog, a čovjek čovjek, da je materijalni svijet materijalni svijet, te da je anđeoski, melekanski svijet melekanski. On odbija miješanje jedne razine ili stvarnosti sa drugom, ili obratiti se samozvanim idealima koji nisu u prirodi predmetnog bića. Ova osobenost islama ne može a da se ne manifestira u arhitekturi koja uvijek zadržava svoj realizam i odbija kreirati privid ideala koji nije u prirodi materijala i prostora kojeg se tiče. Ne postoje stvorene tenzije, nema istezanja naviše ka nebeskim idealima u islamskoj arhitekturi, kako se to može vidjeti u slučaju gotskih katedrala koje su utemeljene na drukčijoj duhovnoj perspektivi nego što je to islamska. Prostor svetih struktura islama počiva, dostojanstveno i plemenito, u mirnoći koja se prilagođava i povinuje unutarnjoj prirodi stvari ovdje i sada, prije nego da teži participiranju u idealu koji pripada nekoj drugoj razini egzistencije i protivi se prirodi materijala u ruci.

Isto tako, islamska arhitektura oplemenjuje tvar ne čineći da kamen izgleda kao svjetlo i teži naviše, nego na način geometrijskim i arabesknih obrazaca i šara koji čine da materijalni predmeti postanu transparentni pred svojim duhovnim arhetipima, odražavajući te arhetipe na egzistencijalnoj razini odgovarajućoj tom objektu. Na ovaj način plemenitost materijalnih objekata izvučena je na površinu ostajući vjeran prirodi svakog pojedinog objekta koja, budući je Bogom stvorena, odražava na svojoj vlastitoj razini određenu duhovnu stvarnost. Tradicionalni muslimanski arhitekt i graditelj, kao i svi tradicionalni zanatlije, imali su dubok osjećaj prirode materijala kojim su se bavili. Kamen je oduvijek tretiran kao kamen, a cigla kao cigla. Nikada takav graditelj nije težio da određeni objekat ili materijal izgleda drukčijim nego što je zaista bio. Bilo da

od zelenih smaragda i četiri stuba za njega od crvenih rubina'.
Postoje također mnoge predaje ši'itskih Imama (*a.s.*) u vezi sa značenjem i značajem zelene boje, kao i drugih boja. Na primjer, rekao je Deseti Imam 'Alī al-Naqī, 'Bog je stvorio ovaj pojas od zelenih smaragda. Od tog zelenila i nebo je dobilo svoju zelenu boju. To je zastor, ali iza tog zastora, Bog ima sedamdeset hiljada svjetova stanovništva brojnijeg od svih ljudi i džina zajedno'.

17 Za značaj kolornih *shema* u islamskoj arhitekturi vidi N. Ardalan i L. Bakhtiar, *The Sense of Unity – The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1973, str.47ff.

je radio sa kamenom, ciglama, blatom ili drvetom u bilo kojem dijelu svijeta i ovisan o bilo kojim i kakvim ekološkim ili ekonomskim utjecajnim činiocima, muslimanski arhitekti bili su u stanju izgraditi remek-djela islamske arhitekture budući su bili majstori znanosti kojom su se bavili u graditeljstvu i materijala koje su ugrađivali integrirajući ih u cjelinu odražavajući etos islamske umjetnosti. Imali su osjećaj i svjesnost islamske duhovnosti koja im je omogućila da kreiraju nepogriješivo islamske građevine bilo da su koristili blato u Maliju ili drvo u Maleziji. Nasuprot mnogim modernim arhitektima koji su izgubili osjećaj neposrednog poznavanja prirode materijala, tradicionalni muslimanski arhitekt imao je neposredno iskustvo stvarnosti materijala koji je ugrađivao, posjedujući istovremeno intuitivno i empirijsko znanje stvari. To znanje podrazumijevalo je mnoge dimenzije stvarnosti materijalnih objekata izvan svjetonazora kako klasičnih tako i modernih fizičara, uprkos njihovim tvrdnjama da je znanje tradicionalnih majstora bilo utemeljeno na empiricizmu.

Osjećaj realizma i ostanak vjeran prirodi stvari, koji su dakako, nerazdvojivi od re-sakralizacije kozmičkog poretka kur'anskom objavom, također se manifestira u ekološkoj ravnoteži tradicionalnih islamskih građevina i ukupnog urbanog okruženja. Islamska arhitektura u potpunosti koristi svjetlo i sjenu, toplotu i umjerenu hladnoću, vjetar i aerodinamiku, vodu i njen osvježavajući efekat, zemlju i njene izolacione karakteristike kao i zaštitne osobine lica elemenata. Daleko od pokušaja suprostavljanja i prkošenja prirodi njenim ritmovima, islamska arhitektura uvijek ostaje u skladu sa okruženjem. Uvijek koristi najlakši mogući dodir u kreiranju ljudske okoline, izbjegavajući titanske pobune protiv stvorenog reda koji karakteriziraju Prometeanskog čovjeka i njegove artističke kreacije. Islamski gradić nježno izrasta iz zemlje, maksimalno koristi prirodne resusrse, a odbačen od nje obično se ponovo nježno vraća u njedra zemlje. Ta arhitektura ne samo da participira u ritmovima i silama prirode nego također i u njenom zaspljepljujućem skladu i jedinstvu. Štaviše, ovaj ekološki sklad tradicionalne islamske arhitekture nije jednostavno i samo rezultat zdravog ekološkog i čak ekonomskog razmišljanja u modernom smislu ovih riječi, nego je i konzekvenca prirode islamske duhovnosti. Mali vodoskok u tradicionalnom islamskom dvorištu džamije ili privatne kuće, koji prohlađuje zrak kao što zadovoljava oko sa veoma malim rasipanjem dragocjenih prirodnih resursa, musliman vidi u vjerskom a ne samo 'praktičnom' ili ekonomskom smislu. Sâmo fizičko iskustvo osvježavajućeg efekta tornja za provjetravanje na vrelom ljetnom poslijepodnevu u tradicionalnoj kući u Kashanu

ili Yazdu posjeduje nepogriješivu duhovnu komponentu. To miješanje kvaliteta i koristi, snaga i toka elemenata, pokret nebesa, te vječno ponavljajući ritam svjetla i tame, koje tradicionalna islamska arhitektura uzvisuje i razotkriva, prije nego što skriva, služe samo podsjećanju muslimana na tu drugu Božiju objavu, to jest, prirodu, koja je istinski *muslim*an ili pokorna i potčinjena Božanskoj Volji povinujući se svojoj vlastitoj prirodi i zakonitostima kojima je svaki segment prirodnog poretka stvoren da im se povinuje.

Jedinstvo islamske arhitekture povezano je, naravno, ne samo sa jedinstvom kosmosa i iza toga sa Jedinstvom Božanskog Načela Napose, nego i da jedinstvom pojedinačnog života i života zajednice koji je Božiji Zakon (*al-Sharī'ah*) učinio mogućim. Odbijajući razdvojiti sveto i svjetovno, integrirajući vjeru u sve aspekte života i život kao takav u ritam obreda i obrazaca vrijednosti određenih vjerom, islam stvara sveukupnost, cjelovitost koja se odražava u njegovoj arhitekturi. Džamija u tradicionalnom islamskom gradu nije samo središte vjerskih aktivnosti nego i ukupnog društvenog i socijalnog života, obuhvatajući kulturne, socijalne i političke kao i, u određenoj mjeri, ekonomske aktivnosti. Stoga je organski povezana sa pijacom, čaršijom ili bazarom, odnosno središtem ekonomskog života, palatom ili sjedištem političke moći, školama gdje se odvijaju intelektualne aktivnosti ... Privatni domovi uvijek su u blizini, te su na isti način, posao, slobodno vrijeme, molitvu i brigu o porodici integrirani i ne u potpunosti odvojeni u tradicionalnom islamskom načinu i obrascu života, arhitektonski prostori namjenjeni ovim aktivnostima se prepliću. Čak unutar jednog doma, jedna prostorija često ima multifunkcionalnu upotrebu uključujući jelo, spavanje, druženje i molitvu, dok se istovremeno molitva može obaviti i u prodavnicama bazara, kupoprodaja u džamiji, a podučavanje i u džamiji i kod kuće.

Kada se posmatra tradicionalni islamski grad, uočava se da se to jedinstvo i unutarnja povezanost neposredno odražava i u arhitekturi. U središtu je uvijek džamija ili mezar svetog čovjeka dok je grad na organski način izrastao oko toga. Štaviše, izgleda i čini se kao da je grad pokriven jednim krovom ishodećim iz svetog središta. U dubokom smislu, stoga, sveta arhitektura islama baca svoje vlastito svjetlo i utjecaj na ukupnu tradicionalnu islamsku arhitekturu, podarujući je osobenošću odražavanja svetog prisustva. Čini se da na isti način na koji se, Plemenitim Poslanikom, (*s.a.v.a.*), posvećeni džamijski pod proteže na pod svakog doma u kojem se klanja, krov svakog tradicionalnog grada ishodi iz i predstavlja nastavak ili produžetak krova svete strukture u njegovom srcu. Prostor cijelog grada pročišćen je i

sakraliziran prisustvom Božanske Riječi koja ga periodično ispunjava svakoga dana ponavljanjem poziva na molitvu i tekstom Kur'ana izgovaranog sa minareta džamija u različitim dijelovima grada. Jedinstvo svete arhitekture islama time se širi na ukupnost tradicionalne islamske arhitekture a ta arhitektura participira, čak iako na veoma periferan način, u kristalizaciji Božanskog Prisustva koje ispunjava prostor svete arhitekture islama i ustanovljuje čovjeka kao Božijeg namjesnika neposredno pred Veličanstvo Jedinoga.

Svi činioci gore pomenuti, od ujedinjujućih osobenosti islamske objave, kozmičke dimenzije te objave i prirode Kur'ana kao Riječi Božije obraćaju se onome primordijalnom u čovjeku, sakralizacija zemlje kroz institucionalizaciju obreda *salāta* od strane Blagoslovljenog Plemenitog Poslanika, (*s.a.v.a.*), ezoterijska znanost geometrije i proporcija u vezi arhitekture i mnogih drugih elemenata, omogućili su nastanak svete arhitekture koja je jedna od osnovnih umjetnosti islama. Ta sveta umjetnost nastala je kao rezultat, ne samo jednostavnog srastanja različitih elemenata, nego stvaranja neodvojivog od duha i forme islamske objave i neposredan je efekat te objave bez koje ne bi ni mogla postojati.[18] Načela ove arhitekture i način njenog odnosa prema islamskoj objavi možda nisu pojašnjeni i osvijetljeni u starijim tekstovima, jednostavno zbog toga što nije postojala potreba za takvim objašnjenjem, ali ne zbog toga što ta veza nije postojala. Jedino sada, kada je najveći dio usmene tradicije i predaje zaboravljen, a mnogi muslimani i sâmi postali zaboravni ili jednostavno nisu svjesni te povezanosti, neophodno je kategorijski potvrditi islamsku prirodu islamske arhitekture. U stvari potrebno je podvući da je sveta arhitektura islama kristalizacija islamske duhovnosti i ključ za razumjevanje te duhovnosti. Prostori koje je ona kreirala obezbjeđuju nebo u kojem čovjek može uživati, milošću sâme duhovnosti, mir i sklad ne samo djevičanske prirode nego i raja, kojeg je djevičanska priroda samo odraz, tog raja kojeg čovjek nosi u dubini i središtu svoga bića gdje odjekuje Božansko Prisustvo, jer srce vjernika Prijestolje je Svemilosnoga.

Arhitektura

Vjerovatno ponajbolji, vidljivi, fizički izraz svih tradicionalnih kultura suštinski određuje odabrani način definiranja svetog u prostornom, arhitektonskom i umjetničkom smislu – budući da je sve-

to vrhunaravna stvarnost koja generira, uvjetuje i prožima različite razine materijalnog svijeta. U islamu, moguće je primijeti izvjesno oklijevanje i ustezanje od svakog očiglednog pokušaja upredstavljanja boćanskih osobina u bilo kojoj materijalnoj formi, slici svejednako kao i građevini. No, usprkos stalno prisutnom strahu od i nesvjesnog idolopoklonstva (*širk*), neodoljiva zamisao o uspostavi neposredne i učinkovite veze između Boga i Njegovoga stvaranja prevagnula je u korist svete umjetnosti i arhitekture. Tradicionalni umjetnici i graditelji uspjeli su pronaći način da "premoste" opetovano kur'ansko insistiranje na Božijoj vrhunaravnoj transcendentnosti i to, upravo, drugim jednakovažnim insistiranjem na Njegovoj posvemašnoj imanentnosti u svim i svakom pojedinom elementu stvorenog svijeta. Priroda i čovjek su znakovi i odrazi Njegove sveobuhvatne moći te, stoga, ljepota stvaranje – stvorenoga – ustvari, slavi i hvali Njegovu neusporedivost i izvanrednost. Međutim, bilo koji ljudski pokušaj da se Božiji Atributi obuhvate i/ili svedu na mjesto, građevinu ili predmet djelo ljudskih ruku nužno bi umanjili njihovu stvarnu moć i narušili ne samo temelje i nadgradnju islama nego i zahtijevani i zapovijeđeni božanski red na Zemlji. Osim toga, bio bi to arogantan i obmanjujući pokušaj oponašanja, čak nadmetanja sa Stvoriteljem svjetova i davateljem života.

Najupadljivija potvrda ovog stava je karakter prvog svetog mjesta u islamu: Časna Ka'aba nije spomen(ik) svete arhitekture u konvencionalnom i općeprihvaćenom smislu ovog pojma, nego, doslovno kamena kocka približnih ali nejednakih stranica (12x10x16 metara) koja označava središte kozmičkog sistema kako u geografskom tako i u duhovnom smislu. Njen jednostavni geometrijski oblik je ekstremno sažeti prikaz fizičkog svijeta, sa stranama okrenutim prema šest osnovnih pravaca prostora – gore, dolje i četiri strane svijeta. Simbolički, Ka'aba i njen geometrijski oblik čine mjesto presjecišta ljudskog svijeta sa nebeskim sferama, na mjestu čega se formira verikalna "os svijeta" oko koje se okreće Univerzum. Tako i tim simboličkim izražajem Ka'aba postaje transmisliona tačka između ovog, privremenog i budućeg, vječitog svijeta. Tako jednostavni obredni čin njenog obilaska (*tavaf*), ustvari, predstavlja čak i fizičko iskustvo središta svijeta/svjetova (Univerzuma) i suučestvovanje u njegovome skladnom i uravnoteženom kretanju, a takvom iskustvu se ne može uskratiti egzistencijalna osobitost.

Ka'aba se ne poštuje kao idol ili u tom smislu načinjeno umjetničko ili građevinsko djelo nego kao vrelo snažnih duhovnih energija koje se izljevaju iz kozmičkog središta manifestirajući Božije prisustvo na Zemlji. Zato se, među ostalim, naziva i Kućom Božijom

[18] Ovom tvrdnjom ne mislimo da islamska arhitektura nije koristila različite tehnike i metode sasanidske i bizantinske arhitekture. Važno pitanje je, ne da li je islamska arhitektura koristila prethodno postojeće materijale i tehnike ili nije, nego šta je učinila sa tim materijalima i tehnikama.

(*Bejtullāh*). U skladu sa starom semitskom tradicijom prekrivena je crnom tkaninom koja – ponovo, simbolički – s jedne strane štiti njenu svetost, a sa druge štit ljude od izlaganja nefiltriranom utjecaju svetog. Kao isijavajuće središte islama Ka'aba posjeduje vlastito magnetno polje koje se proteže kroz i oko cijele Zemlje. To muslimanima u svim dijelovima svijeta omogućava stalni kontakt i komunikaciju sa božanskim jednostavnim okretanjem prema kozmičkom središtu islamskog univerzuma. Naporedo s tim, okretanjem prema Ka'abi, u pravcu *kible*, svako mjesto ibadeta čini makar potencijalno svetim. Svetost prostora dakle, ne osigurava građevina napose, nego čak i okretanje prema njoj, orijentiranje u prostoru prema njenoj zamišljenoj (simboličkoj) predstavi (*mihrab*) što se u potpunosti poklapa sa islamskom idejom o Božijoj sveprisutnosti; riječima Allahovog Poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim): "Allah, Uzvišeni, je moj ummet blagoslovio čineći cijelu Zemlju svetilištem (odnosno, mjestom činjenja sedžde)."

Duhovni naboj koji osigurava okretanje prema kibli dopunjava se obrednim posvećivanjem čovjeka prije obavljanja bilo kojeg ibadetskog čina. U islamu je i ovo čovjekovo samoposvećivanje formalizirano stupanjem u stanje *ihrama*, koje je najradikalnije izraženo te, stoga, najočiglednije prilikom obavljanja hodočašće (*hadždž*). Od hodočasnika se očekuje da promijeni – zamijeni . svoju svakodnevnu odjeću sa dva pravougaona komada nešivenog platna (jedan za oko pojasa, a drugi za preko ramena), da bi se i time naglasila promjena stanja od privremenog (svjetovnog) u bezvremeno (ahiretsko) makar za vrijeme tih nekoliko dana hadždža. Sve svjetovne razlike među vjernicima - hodočasnicima – iščezavaju da bi se podsjetili na vlastiti stvorenjski staus Božijih robova. Osim ovoga, radikalnog i očiglednog hodočasničkog (samo)posvećivanja, musliman je obavezan "posvetiti se" prije obavljanja svakodnevnih vjerskih obaveza, propisanim obredom obavljanja/uzimanja *abdesta*, čistom, tekućom vodom kur'anskim simbolom vječitog života. Simbolički govoreći, abdest čovjeka oslobađa njegove svjetovnosti omogućavajući mu da stupi u stanje čistote iz koje – kao i u kojoj i kojom – se može približiti duhovnom svijetu.

Imajući na umu simboličku i ne-ikoničku orijentaciju islamske umjetnosti, više je nego jasno da ona nikada nije previše marila za oponašanje materijalnih stvarnosti poput, recimo europske postrenesansne umjetnosti koja je stoljećima bila preokupirana razvojem prezentacijskih tehnika, poput perspektive. Islamskoj umjetnosti, takav pristup nikada nije odgovarao, prije svega zbog toga što ne ispunjava pravi cilj umjetničkog stvaranja, a umjetnika napose vodi u zabludu

Koncept izravnog kušanja svetog i samoposvećivanja u prostornom i fizičkom smislu nužno se i značajno odražava i na islamsku arhitekturu. Za razliku od kršćanskih katedrala ili hinduističkih hramova, mesdžid/džamija nije sveo mjesto napose nego višenamjensko mjesto okupljanja koje je moguće – u skladu sa potrebama – proširiti i smanjiti. Ovaj prostor svetost stiče svrhom – misijom – što znači da prisustvo svetog – svetost napose – u islamu nije ograničena na građevinu vjerske namjene nego je u potencijalitetu prisutna na svakom mjestu ili građevini. Ova činjenica, koja je potpuno u skladu sa prezirom prema instituciji formalnog svećenstva u islamu, umnogome je utjecala na prostornu artikulaciju tradicionalnih muslimanskih gradova. Posvećeni prostori ni na koji način nisu ekskluzivni i nisu podložni prostornim socijalnim hijerarhijama prostora u urbanim sredinama, niti su ograničeni na određeni arhitektonski tip. U skladu s tim, pojam svetosti moguće je proširiti na društvene i arhitektonske domene izvan strogo ibadetskog okruženja (mesdžida, džamije, tekije...), naročito na porodicu i njen dom.

Iako brak, budući da je socijalna kategorija ne skrbi posvećenski karakter, privatni život se u islamu smatra *hurmom*, u značenju *svet*, te je, stoga, po definiciji svako miješanje stranaca u nj zabranjeno. Pojam u neposrednoj vezi sa spomenutim, *harem*, često se identificira sa posebnim, odvojenim dijelom kuće ili bilo kojeg životnog prostora rezerviranom isključivo za žene te, stoga, skrbi znakovito širu vjersku konotaciju u kontekstu prethodno pojašnjenog stanja *ihrama*. Poseban status stambene jedinice (*bejt*), u socijalnom i arhitektoskom smislu, naglašava činjenica da glava porodice slovi kao *imam* ili, u predaji, *pastir* svoje porodice, što porodicu i njen stambeni prostor napose izdvaja u zasebnu, gotovo neovisnu socijalnu ili vjersku instituciju.

Islamski stav prema vjerskim i socijalnim institucijama u kombinaciji sa posebnim mjestom porodice bili su razlogom i uzrokom nastanka naročitog koncepta svetog prostora. S jedne strane, džamija kao građevina, potpuno je integrirana u šire urbano i socijalno okruženje i arhitektonski izgled grada, te tako zadovoljava osnovne urbanističke i estetske kriterije. S druge strane, privatna kuća stekla je status svetilišta, što nema u bilo kojoj drugoj civilizaciji. U skladu s tim, može se reći da svetost unutar islamskog grada ni na koji način nije izolirana i koncentrirana forma nego se prostire širom urbanog okruženja na što prilično zorno ukazuje i veliki broj javnih česmi iz kojih se vodom napajaju ne samo domovi i žedni građani nego i svi gosti grada. Potpuno uklopljene u ćelijsku strukturu grada one, čovjekovom izgrađenom okruženju osiguravaju neprestalno podsjećanje na božansko, nikada ne miješajući bezvremeno i privremeno, odnosno, sveto i profano.

Konkretni učinci ovog stava vidljivi su i u homogenoj, a, opet, vrlo izdiferenciranoj strukturi tradicionalnih muslimanskih gradova. Koliko god arhitektonsko tkanje nastoji biti kontinuirano, odnosno neisprekidano masivnim samostojećim građevinama vjerske ili javne namjene ili, pak, otvorenim prostorima namijenjenim naglašavanju i isticanju pojedinačnih građevina, ono, svejednako, pokazuje jasnu unutarnju diferencijaciju na niz samosadržajnih ćelijskih odjeljaka, koji omogućavaju

naročitu privatnu ili svetu intimu štiteći ih, ako je to potrebno, od bilo kakvih izvanjskih utjecaja. Kao po pravilu, javni prostori nisu strogo definirani kao u slučaju visokoformaliziranih institucija, omogućavajući time visok stupanj interakcije između različitih socijalnih aktivnosti, uključujući i vjerske funkcije. Džamija, kao središte svih dnevnih aktivnosti, obično je okružena velikim bazarom ili nizom manjih, tako da zajedno čine koherentan arhitektonski kompleks. Kako prostor za obavljanje namaza mora zadovoljavati određene posebne zahtjeve (ponajprije, higijenske), on je uvijek pažljivo definiran i obilježen kapijama i visokim pragovima pred kojima posjetitelji izuvaju svoju obuću. Prijelaz iz profane u svetu sferu, unutar istog javnog prostora u gradu ili urbanoj cjelini, dodatno je naglašen i upotpunjen sa nekoliko stepenika koji, s druge strane, olakšavaju interakciju džamije i bazara.

Nasuprot tome, stambeni blokovi sklonjeni su od glavnih i prometnih tokova javnog života. Kuće, često zbijene jedna uz drugu ili, pak, u formi autonomnih jedinica orijentiranih prema unutrašnjosti, sa dvorišnim zidom koji nutrinu kućnog dvorišta štiti od pogleda izvana ili okolnih građevina. Pristup stambenim blokovima iz javnih prostora obično je vijugav i izlomljen na sukcesivne hijerarhijski podijeljene odjeljke što dodatno naglašava ne samo privatnost područja nego i stupanj privatnosti. Zgusnute stambene četvrti gotovo da "gutaju" ulični prostor i pretvaraju ga u neku vrstu hodnika.

Dakle, svetost kuće nikada nije izravno izložena stranim i izvanjskim utjecajima: prihvatiti će i asimilirati izvanjski svijet tek nakon postupnog filtriranja različitim posredujućim odjeljcima mreže ulica i uličica. Slijepe ulice, uličice i prolazi te smjenjujući niz prilaza, kapija i visokih pragova su dodatna poželjna sredstva zaštite posvećenog porodičnog okruženja i sprječavanja neželjenih dodira sa izvanjskim svijetom.

U skladu sa ovom prostornom logikom mreža ulica u tradicionalnim islamskim gradovima svedena je na minimum odnosno, na onoliko koliko je nužno potrebno za vezu sa glavnom gradskom kapijom i bazarom te selektivni pristup stambenim blokovima. Glavni "tokovi" namjerno su usmjereni i provedeni kroz, respektivno, otoke obredno čistog prostora i zaštićenih stambenih četvrti, da bi se izbjeglo neželjeno i nepotrebno miješanje aktivnosti. Javni otvoreni prostori odvojeni su od glavnih "arterija" u cilju njihovog urazlikovanja u skladu sa posebnošću uportebe i integriranja u odgovarajuće javne građevine, poput džamija, medresa i karavansaraja. Raspoložive otvorene prostore u stambenim četvrtima apsorbirali su blokovi kuća, gdje se pojavljuju u formi zatvorenih dvorišta koja su često dijelom individualnih stambenih jedinica.

Dodjeljivanje otvorenog prostora nekom socijalnom i arhitektonskom entitetu jasno znači da u toj oblasti ne postoji nedefinirano (anonimno) tlo kojim bi upravljale i raspolagale javne institucije. Budući da islam dopušta iznimno visok stupanj autonomije i odgovornosti različitim skupinama unutar društva,

norme urbanističkog planiranja u savremenom smislu, gotovo da uopće ne postoje. Socijalne skupine, bilo da je riječ o porodičnim zajednicama, etničkim zajednicama ili profesionalnim udruženjima, uvijek su bile zadužene za staranje o respektivnim dijelovima otvorenog prostora na "njihovoj teritoriji", bilo da je riječ o stambenim blokovima ili tržišnim prostorima. Ulice su često namjerno isprekidane i "zapriječene" da bi se onemogućio neposredan i izravan pristup i privatiziranje uličnog prostora. Tako i toliko definicija privatnog teritorijalnog identiteta vodila je potpuno odsustvu reprezentativnog javnog prostora u zapadnjačkom smislu, ali i odsustvu nedefiniranog javnog prostora o kojemu niko ne vodi računa ili, pak, vrlo brzo mijenja namjenu.

Ovakav, vjerski uvjetovan način raspodjele javnog i privatnog prostora rezultirao je potpuno drukčijim izgledom gradova nego što je to bilo uobičajeno u istovremenoj europskoj tradiciji. Osim u prijestolnicama, bilo je veoma malo – ako uopće – namjernog i formalnog urbanističkog planiranja ulicama, širokim avenijama, reprezentativnim javnim prostorima i racionalnom podjelom zemljišta. Preovlađujući stav bio je transformacija nedefiniranog, anonimnog (kvantitativnog) prostora u personaliziran (kvalitativni) prostor definiranjem i ograđivanjem mnoštva samoodrživih individualnih cjelina i njihovim samorazvijanjem što ih je činilo, doslovno, autonomnim. Koordinacija između pojedinih jedinica odvijala se posredstvom unutarnjeg afiniteta njihovih strukturalnih načela, a ne geometrijskim rasporedom. Tako su građevine postajale arhitektonski neovisne i samodovoljne, namećući svoja pravila sistemu ulica, a ne obratno, oviseći o unaprijed određenim tokovima prometnica. Složenim razvojem tih pojedinačnih jezgra, javni prostori su često svođeni na neku vrstu unutarnjeg sistem prolaza i hodnika, uokvirenih okolnim građevinama ne ostavljajući ni malo slobodnog i neiskorištenog prostora.

Unutarnji stukturni sistem stambenih jedinica pridržavao se istih načela. Prostorije nisu nastajale mehaničkom podjelom raspoloživog prostora nego spajanjem ćelija, što je omogućilo da glavna primaća soba postane gotovo autonomna, samostojna školjka, recimo, kuća u kući. Sistem unutarnjeg prometa kućanstva bio je podređen tom načelu i morao se prilagoditi ili njemu ili, pak, ograničenjima koja su nametala oblici i funkcije glavnih prostorija.

Strukturalna pravila kuća i gradova, dakle, zasnovana su na progresivnom urazlikovanju unutarnjeg od izvanjskog, pri čemu su pojmovi "unutarnji" i "izvanjski", u tom golemom prostornom spektru u rasponu od malih, intimnih soba do ukupne urbane strukture grada, prilično relativni. Posljedična ćelijska struktura kuće i grada bila je zasnovana na ukupnosti, cjelovitosti svake samostojne jedinice, bez obzira na njenu relativu poziciju u urbanom sistemu. Rezultat je bio tipični multi-fokalni obrazac kojega definiraju brojna "središta" – pojedinačne građevine – a ne racionalna mreža ulica i trgova. Ipak, morfološka homogenost tog obrasca omogućila je spajanje brojnih pojedinačnih formi u živo, živopisno i visoko izdiferencirano arhitektonsko jedinstvo.

Umjetnost

Analiza urbanih struktura filtriranih kroz socijalne modele i odgovarajuće arhitettonske obrasce, doista, može dovesti do brojnih osnovnih činilaca kulturnog oblikovanja, vizualne umjetnosti su vjerovatno najočiglednija manifestacija temeljnih duhovnih načela. Nastanak islamske umjetnosti ne počiva na izravnim vjerskim propisima ili preporučenim umjetničkim vještinama. Štaviše, prvih stoljeća islama umjetnost je bila teško opterećena utjecajima bizantskog i iranskog naslijeđa, kao i različitim (plemenskim) tradicijama plemena iz Azije i Sjeverne Afrike. Ipak, islam je taj koji je uspostavio duhovne parametre u koje su se mogle uklopiti sve različite zatečene i naslijeđene tradicije. Ovaj proces asimilacije svoj vrhunac je doživio u 8. i 9. stoljeću (2. i 3. stoljeću po hidžri), gotovo naporedo sa nastankom i kodifikacijom islamskog vjerozakona. Oba ova procesa odražavaju želju muslimanske zajednice za artikulacijom životnog okvira usklađenog sa suštinskim vjerovanjem.

Namjere i karakter islamske umjetnosti najobjektivnije je sagledati u kontekstu samih temelja, osnova i stupova islama. Kao i svaka druga tradicionalna – vjerski nadahnuta – umjetnost i islamska za osnovni cilj ima izraz i prijevod vlastite duhovne stvarnosti. Kao što smo ranije ustvrdili, ta vrhunaravna Stvarnost u islamu, nije ništa što je moguće obuhvatiti i prikazati materijalnim, umjetničkim ili arhitektonskim, djelom. Budući da je Bog, Uzvišeni, jedini Stvoritelj života, čovjek ne bi trebao ni pokušavati načiniti vještački surogat stvarnosti. Stoga je jedini prihvatljiv način bavljenja božanskim silama metafora, alegorija, parabola..., odnosno bilo koja vrsta metafore. Kako god umjetnik nije u stanju dokučiti suštinu stvaranja, na nju može ukazati svojim djelom i to tako da uzdigne gledatelja na razinu ili, pak, da ga uvede u kontemplativno stanje u kojem je. jedino, moguće pojmiti tajne stvaranja i dokučiti skriveno jedinstvo, razotkriveno cijelim spektrom manifestacija.

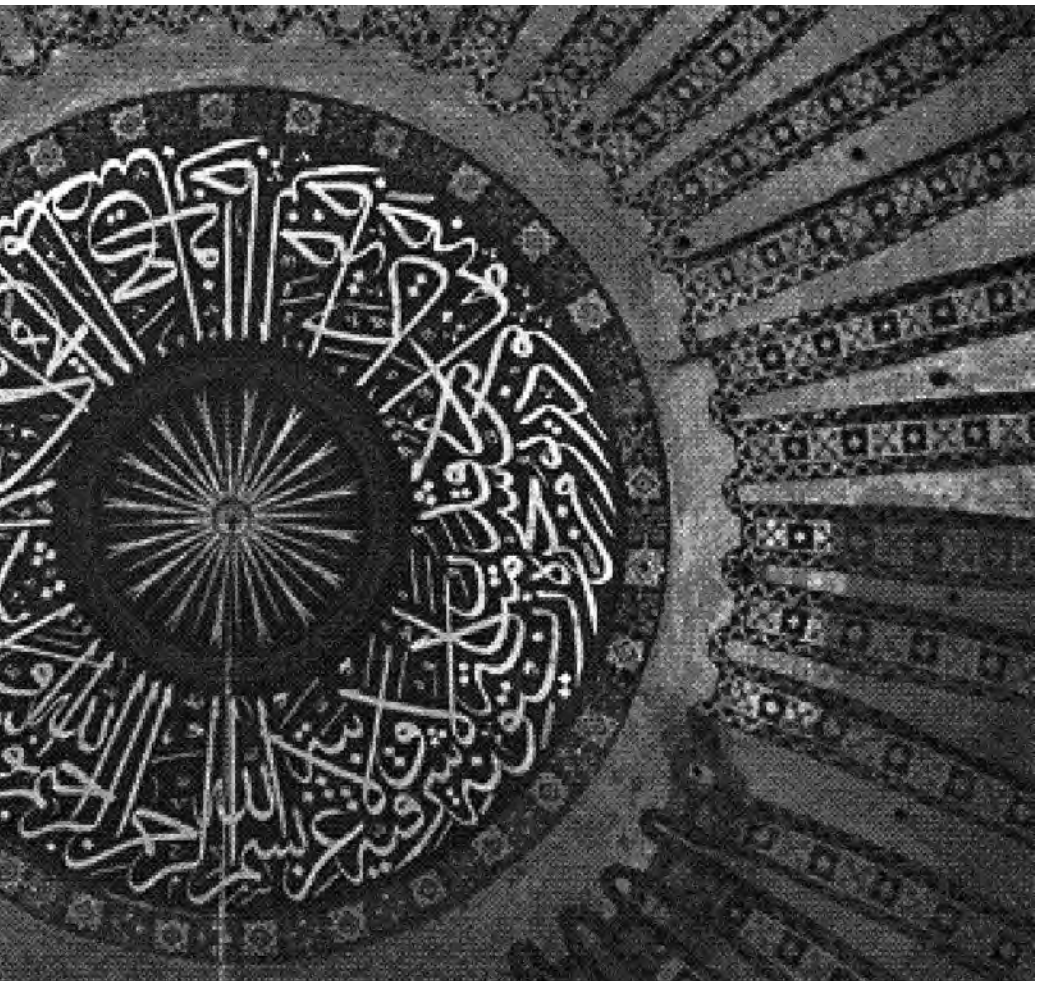
Za islamskog umjetnika i zanatliju ovaj zadatak podrazumijeva istraživanje

posredujućeg domena – prevlake – između duhovnih ideja i materijalnih predstava: s jedne strane moraju pobuditi osjetilo vida, jer je oko organ kojim se unutarnja značenja umjetničkih djela saopćavaju intelektu, a sa druge, moraju se čuvati naturalizma, jer bi time pronevjerili transcendentalni karakter poruke. Ova pozicija umnogome odgovara paradoksalnom cilju islamske umjetnosti: nastojanje da se dematerijalizira materijalna stvarnost, istovremeno i svejednako pokušavajući utjeloviti nevidljivu stvarnost. Najbolji način rješavanja ove dileme je "boravak" na uskoj prevlaci između fizičkih i metafizičkih formi, odnosno, zateći stvarnost u stanju vibriranja prije nego očvrsne u konkretnu manifestaciju.

Imajući na umu simboličku i ne-ikoničku orijentaciju islamske umjetnosti, više je nego jasno da ona nikada nije previše marila za oponašanje materijalnih stvarnosti poput, recimo europske postrenesansne umjetnosti koja je stoljećima bila preokupirana razvojem prezentacijskih tehnika, poput perspektive. Islamskoj umjetnosti, takav pristup nikada nije odgovarao, prije svega zbog toga što ne ispunjava pravi cilj umjetničkog stvaranja, a umjetnika napose vodi u zabludu. Ni bizantski ni srednjovjekovni koncept ikone, iako nešto bliži kontemplativnom, ne zadovoljava potrebe islamskog umjetnika, jer je suštinski karakter znakovito različit: kršćanstvo insistira na inkarnaciji Boga u Isusu Kristu (što se u islamu smatra ultimativnim svetogrđem), a Biblija, napose, svojim narativnim karakterom, kao "knjiga nadahnuta" (a ne objavljena), nudi mnoštvo mogućnosti za ilustriranje. U islamu, Poslanik je ljudsko biće, a jedino "utjelotvorenje" Boga (i to kao riječi) je Kur'an Časni, Sveta Knjiga koja sadrži Njegovu poruku. U skladu s tim, jedina analogija koja u islamu odgovara ikoni je akustičko i/ili vizualno učenje kur'anskih ajeta.

Zato je kaligrafija uzdignuta na razinu svete umjetnosti i to ne samo u umjetnosti knjige nego i u vidu arhitektonskih dekoracija pa, čak i predmeta za svakodnevnu i sasvim svjetovnu upotrebu. To je islamskom umjetniku omogućilo da prožme svo čovjekovo okruženje stalnim ritmičkim odjekom božanskog prisustva. Osim kaligrafije, u islamu su se razvila još dva oblika umjetničkog izražavanja: geometrijske mustre (uzorci) i takozvana arabeska, koja je razvijena temeljem stilizirane vinove loze naslijeđene iz kasne antike. Arabeska i geometrijski motivi često se kombiniraju i isprepliću, preklapaju ili podlažu pod kaligrafiju u cilju tvorenja okvira i dekorativnih površina. Ako geometrijske mustre predstavljaju statično lice stvaranja, arabeska utjelovljuje dinamički aspekt, odnosno prirodni rast i propadanje svih oblika života na ovome svijetu ili, da se za ovu priliku poslužimo kur'anskim izrazom, Božijim neprestalnim stvaranjem i uništavanjem stvaranja. Na razvoj arabeske znakovito su utjecale različite kulturne tradicije naroda i civilizacijskih krugova koji su dolazili u okrilje islama, što je umnogome pomoglo održavanju njene raznolikosti, živosti, osjećaja za ritam ali i unošenju novog kvaliteta u islamsku umjetnost sjedilačkih naroda. To je, isto tako, doprinijelo stiliziranom i apstraktnom predstavljanju figuralnih motiva koji su, oslobođeni naturalističke forme, lahko i jednostavno integrirani u arabeskne obrasce.

Mreža geometrijskih mustri, unutarnjeg jedinstva sa mnoštvom i raznolikošću manifestiranih formi, osigurava najprikladniju ilustraciju temeljnih istina islama. U islamskoj umjetnosti, geometrijski oblici predstavljaju kristalizirane manifestacije širokog spektra mogućih formi sadržanih u kružnici – simbolu porijekla i savršenosti Univerzuma. Budući da ih je moguće izvesti geometrijskim procedurama iz osnovnih elemenata kruga, sve one su međusobno povezane i ukazuju na zajednički sveobuhvatni okvir. Kombiniranjem pojedinačnih geometrijskih elemenata dobijaju se složene i detaljne dekorativne mreže koje su živopisan izraz odgovarajućih načela. Zbog svoje složenosti takvi motivi (šare) poprimaju multidimenzionalni karakter pogodan i otvoren za različita tumačenja: svaka mustra je uravnotežena i samoopstojna ali, istovremeno i dio beskonačno ponavljajućeg obrasca ili, pak, kompozicija nekoliko preklapajućih ili podloženih "središta" koje čine geometrijsku mrežu na različitim hijerarhijskim razinama.



To multifokalno strukturirajuće načelo koje se pojavljuje i kao osnovna tema složenih urbanih obrazaca, svoj najčišći izraz nalazi u preglednim geometrijskim kompozicijama ukrasnih mreža. One, ne samo da naglašavaju podjelu između samoopstojnih geometrijskih elemenata nego i nadilaze razmjere i okvire pojedinačnih manifestacija, omogućavajući shvatanje i razumijevanje da mala jedinica može predstavljati veću te da su sve dio istog reda/poretka kojemu obje pripadaju. Pokazivanjem da se i kako se makrokosmos odražava u mikrokosmosu, islamska ornamentalna umjetnost tako, postaje sredstvo filozofskog - radije, kontemplativnog - poimanja, razumijevanja i shvatanja, unutarnjih zakonitosti stvaranja.

Premda islamska umjetnost favorizira ravne površi, poput zidova, panela, lukova, nadvratnika i nadprozornika..., za izlaganje geometrijskih mustri i arabeski, došlo je do razvoja i trodimenzionalnih geometrijskih šara i obrazaca koji, svojim posredujućim karakterom između arhitekture i ukrasa, postaju značajan pokretač i sredstvo umjetničkog izražavanja. Najljepši primjer tih trodimenzionalnih ukrasa je *mukarnas* – svojevrsna niša koja je svoju upotrebnu vrijednost doživjela u mnoštvu veličina i kompozitnih agregacija. Najvjerovatnije porijeklom iz sasanidskog ugla koji se koristio radi boljeg i ljepšeg prelaza između pravougaone osnove i nadsvođujuće kupole (*kube*), odnosno, za ublažavanje prelaza između ravne i sferične površine. Tačna historija *mukarnasa* nikada nije utvrđena, ali njegova široka upotreba i prijem širom islamskog svijeta u 12. stoljeću može značiti samo da je mukarnas u potpunosti zadovoljio namjere i želje muslimanskih zanatlija bez obzira na njihovo porijeklo i zaleđe.

Od tada, *mukarnas* postaje gotovo zaštitnim znakom islamske arhitekture. Njegova upotreba nipošto nije ograničena samo na spojeve i potporne uglove nadsvođenih građevina; naprotiv, mukarnas postaje sveprisutni dekorativni element čijim su stalaktitima ispunjavana kubeta, otvori mihraba, istureni balkoni i krovni vijenci.

Dublje objašnjenje za ovakvu prihvaćenost ovog dekorativnog obrasca počiva u sposobnosti mukarnasa da nadvlada i ublaži oštru podjelu (između) dva geometrijska reda: kvadrata odnosno kocke i kružnice odnosno sfere, pri čemu prvi (kvadrat-kocka) predstavlja statični materijalni svijet, a drugi okretanje Univerzuma oko nematerijalne tačke svoga porijekla i počela. Istovremeni i svjednako, složena struktura preklapajućih mukarnasa različitih veličina simbolizira uzajamnu vezu između uzdižuće i spuštajuće hijerarhije formi, što zamagljuje i poništava percepciju razmjera i dimenzija te, time, pomaže rastapanju i ublažavanju dojma teške materijalne stvarnosti. Umnogome nalik geometrijskim mustrama izvedenim iz kružnice, beskonačna i progresivna podjela međusobno uvezanih niša osigurava nefiguralnu metaforu stvaranja unutarnjeg jedinstva koje počiva u osnovi mnoštva stvorenih formi.

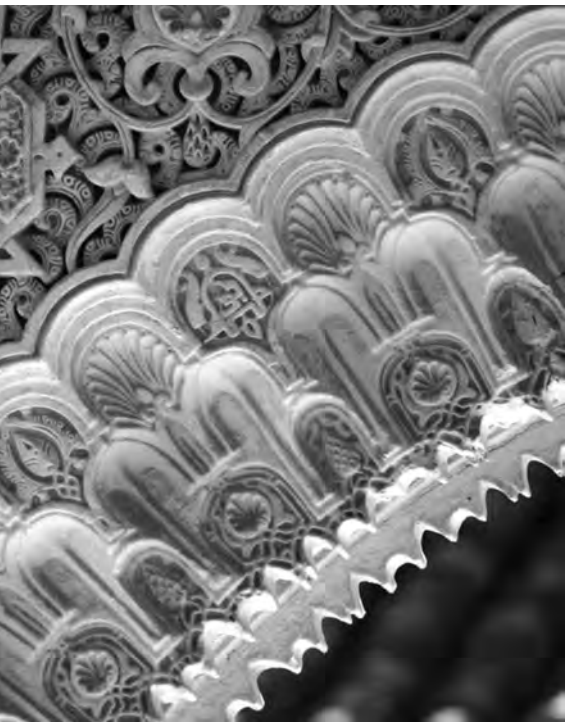
Svojim apstraktnim i geometrijskim karakterom, ornamentalni jezik islamske umjetnosti postao je nerazdvojivim dijelom građevinske forme, naporedo ukrašavajući i naglašavajući arhitektonsku školjku i poništavajući strukturalna pravila građevine ubrizgavajući različite dimenzije stvarnosti u samu arhitekturu. Daleko od toga da je samo dekorativan u uobičajenom poimanju pojma, ornament je u stanju preinačiti i preobraziti građevinu, izdići je u domen u kojem fizički zakoni prestaju važiti tako da cijela struktura postane transparentnija za nematerijalnije stvarnosti iza i ponad svakog materijalnog postojanja. Zakrivanjem građevinske strukture ornamentima, ustvari, dematerijalizira građevinu i otkriva njenu skrivenu duhovnu stvarnost. Ovaj proces naročito je vidljiv u slučaju filigranski rezbarenih ukrasa i saćastih mukarnasa koji uzapćuju, apsorbiraju i reflektiraju svjetlost, preobražavajući ravnu kamenu površinu u treperavu i prosvijetljenu zavjesu koja kao da sjaji iznutra.

Ovih nekoliko primjera dovoljni su kao pokazatelj da islamska umjetnost nije samo ornamentalni nusproizvod sofisticirane materijalne civilizacije nego suštinska i nerazdvojiva komponenta

islamske kulture. Prilagodljivi jezik njenog umjetničkog izraza, prenošen sa majstora na majstora, učinili su je primjenjivom i spojivom sa svim formalnim oblicima i izrazima ljudskog življenja – od monumentalnih javnih građevina preko kućne arhitekture do najskromnijih i najjednostavnijih predmeta za svakodnevnu upotrebu. Kao nadahnjujući, preobražujući i ujedinjujući faktor čovjekovog (iz)građenog okruženja, islamska umjetnost ispunjava osnovnu zadaću života u muslimanskim gradovima. Njeno prisustvo služi kao trajni podsjetnik na duhovne stvarnosti nudeći čovjeku neposredan vizualni pristup istini – pristup koji nije apstraktna znanstvena teorija, nego prefinjeno osjetilno iskustvo koje mami srce i osjetila intelektualne vizije.

Svetopovijest i tradicija: neprestalno obnavljanje i nasljeđivanje

Nije nepoznanica, ni u svjetskim, a ni u bosanskim okvirima, da su različite sukcesivne religijske tradicije gravitirale određenim mjestima koja su slovila kao sveta, na taj način (samo) nasljeđujući i nastavljajući svetopovijesnu tradiciju. Isto tako, nije rijetkost da su na istim (tim) mjestima, podizani cijeli gradovi, a ne samo bogomolje koje su, u burnim vremenima, bile više "kamen



spoticanja" i "jabuku razdora" u dokazivanju je li starije jaje ili kokoš, nego što su shvatane kao mjesta susretišta i zajedničke prošlosti religijskih tradicija. U Bosni i Hercegovini je takvih mjesta mnogo, a upravo u spomenutoj činjenici da su uglavnom shvaćena kao raskrižja i raskršća, a ne susretišta, ne čudi da su bila i jesu predmetom istraživanja samo entuzijasta i poluamatera te da ih zvanična nauka nikada nije tretirala, premda i danas slove kao lokaliteti od izuzetnog historijskog i vjerskog/religijskog značaja, ali i *loci* građevina koja se smatraju remek-djelima urbanističkog i arhitektonskog *designa*. Ovoj temi ćemo posvetiti posebnu pažnju u nastavku knjige u posebnom poglavlju O svetim prostorima i mjestima u Bosni i Hercegovini.

Tradicija je proces neprestalnog obnavljanja, u kojemu je "građenje" "pravljenje" ustvari, kontemplativni proces zasnovan na univerzalnim istinama. Umjetnost, s druge strane, smatra se nerazdvojivim dijelom svakodnevnog življenja; ona niti je subjektivni eksperiment, niti izraz neke vrste nostalgije. Razlike koje se u savremenom dobu, prave između "umjetnosti" i "zanata" proizvod su modernog poimanja i tumačenja. U tradicionalnim društvima sve umjetnosti i zanati su integrirani, ne samo u širu zajednicu ili profesionalno udruženje, nego i u znakovito dubljem smislu. Istraživanja koja su proveli profesor Sejjid Hussein Nasr o suštini tradicionalne i islamske umjetnosti i arhitekture i profesor Henry Corbin o ulozi imaginacije ili imaginativnog u ljudskom i božanskom poretku, prije svega, određuju mjesto i ulogu "građenja" mjesta i prostora iz tradicionalne i tradicionalističke perspektive, značaj univerzalnog i bezvremenog znanja te primjenjivost, učinkovitost i očiglednost tog znanja u "(iz)gradnji" svetog prostora. Rezultati i zaključci njihovih istraživanja nedvojbeno pokazuju da građevinska djela islamske i tradicionalne arhitekture nisu nastajala samo kao razultat ljudske potrebe za lijepim, radi zadovoljavanja osjetila ili, pak, kao pokazatelj bogatstva sponzora i maštovitosti projektanta i graditelja, nego su kreirana kao utjelovljenje ljepote napose – vječite ljepote koja prosijava kroz ovaj prolazni svijet. Drugim riječima, tradicionalna arhitektura omogućava naporedo utjelovljenje ljepote i doživljaj iskustva. Ona omogućava i promovira razumijevanje među različitim kulturama i civilizacijama na globalnoj razini, ali i među različitim tradicijama unutar multikulturnih društava poput našeg osiguravajući vezu, podstičući na uzajamno priznavanje sličnosti istovremeno slaveći raznolikost.

Arhitektura nije samo problem i pitanje fizičke forme i funkcije građevine nego, prije svega, pitanje iskustva koje je uvjetovalo i omogućilo njen nastanak te preispitivanje posljedica utjecaja koje predmetna građevina ima na naše živote. Moć koju (iz)građeno okruženje ima na ljudske živote ne može se ni negirati ni zanemariti, dijelom i zbog toga što neka od tih okruženja, među kojima su neka od najznačajnijih arhitektonskih remek-djela, mnoštvo građevina iz klasičnog perioda islama i u geografskom rasponu pri čijem je definiranju teško neizostaviti neko mjesto, ali, recimo, od Španije do Kine, stoljećima, pa i milenijumima, privlače nenabrojivo mnoštvo ne samo hodočasnika, nego i posjetilaca iz svih dijelova svijeta. U tom kontekstu puno je razloga da se postave pitanja: Šta je to što bi se moglo nazvati zajedničkim nazivnikom ili sadržateljem tih mjesta i koliko je to – ako jeste – relevantno za proces osmišljavanja, projektiranja i izgradnje objekata savremene svete arhitekture? Sejjid Hussein Nasr kaže: "*Ukoliko se pronicljivim okom pogledaju izuzetno raznolike manifestacije islamske umjetnosti u ogromnom prostranstvu prostora i vremena, samo po sebi postavlja se pitanje njihovog ujedinjujućeg načela. Odakle potječe ova umjetnost i kakva je priroda tog ujedinjujućeg načela čije je zasljepljujuće djejstvo teško porecivo? Veličanstveno predvorje džamije u Delhiju ili Kerevijjuna u Fezu, odišu istovjetnom osjećajnošću jedinstvenog umjetničkog i duhovnog univerzuma, uprkos svim lokalnim varijacijama u materijalu, strukturalnim tehnikama i izgledu. Kreacija ovog artističkog univerzuma sa svojim osobitim genijalnostima, karakteristikama posebnosti i formalnoj istorodnosti, utemeljena na različitostima kulturološke, geografske ili temporalne prirode, potrebuje i zahtijeva uzrok, jer se ostvarenja takvih grandioznih dimenzija ne mogu smatrati prosto produktom nasumičnosti ili tek pukim srazom slučajnih historijskih činilaca*." (Nasr, *Islamic Art and Spirituality*)

Ova studija može se posmatrati kao istraživanje upravo tog "uzroka", a u cilju ostvarenja uvida u te suptilne činioce koji ta remek-djela urbanističke i arhitektonske umješnosti čine uspješnim u izražavanju i podražavanju ljudskih osjetila, kako fizičkih tako i duhovnih.

Tradicionalna umjetnost i arhitektura

"Za porijeklom islamske umjetnosti mora se tragati u unutarnjim stvarnostima (*hakā'ik*) *Kur'ana Časnog, koje su istovremeno glavne i upravljajuće stvarnosti kosmosa i duhovnoj stvarnosti Poslanikove Suštine iz koje se izljeva 'muhammedanska milost'* (*al-bereketu'l-muhammedijjeh*). *Kur'an Časni osigurava doktrinu Jedinstva, a Poslanik (mir neka je s njim i njegovim), je napose manifestacija tog Jedinstva u pomnogostručenosti i svjedok tog Jedinstva*

Njegovim stvorenjem. Jer ko bi mogao posvjedočiti Lā ilāhe illa'Llāh, da nije (bilo) Muhammad(un) Resūl'Allāh? Kuda i gdje god se Muhammadov baraket izljevao i tekao i još uvijek teče, tu se mora tražiti porijeklo sâmog kreativnog čina koji je učinio mogućom svetu umjetnost islama, jer jedino zahvaljujući tom bereketu bila je moguća kristalizacija istinitosti (*hakā'ik*) *koju Kur'an sadrži u svojoj unutarnjoj dimenziji, u svijetu forme i oblika, vremena i prostora*." (Nasr, *Islamic Art and Spirituality*).

Tradicija osigurava obuhvatni okvir koji čovjeku pruža mogućnost da shvati njenu teomorhnu prirodu; to je zajednički i univerzalni jezik Božanskog porijekla kojega živim održava moć i snaga duha koji ga je stvorio. Tradicionalno obrazovanje ima temeljnu ulogu u nastanku i očuvanju tog integriranog životnog stila uzgajanjem i agzoterijskog i ezoterijskog aspekta čovjekovog bića, nudeći mu tako, mogućnost razumijevanja izvanjskog stanja stvari kao sredstva poimanja njihovih unutarnjih tajni. Ova činjenica nije nigdje uočljivija i očiglednija nego u građevinskim zanatskim udruženjima, cehovima (*ahi*) koji su organizirani i u kojima su se pridržavali pravila uspostavljenih na duhovnim vrijednostima. Podučavanje, prenošenje znanja od majstora na šegrta, kao što ćemo pojasniti u nastavku teksta, zahtijevalo je potpunu, duhovnu tako i praktičnu predanost i odanost, a unutarnja hijerarhija organizacije ili udruženja uspostavljana je i održavana kako temeljem profesionalnog, zanatskog znanja i iskustva, tako i temeljen duhovne izvanrednosti.

Arhitektura se, u klasičnom periodu islama, smatrala sveobuhvatnom umjetničkom formom koja posjeduje i predstavlja mnoštvo mogućnosti za dosezanje jedinstva. Umjetnost i arhitektura, zajedno, uravnoteživali su izvanjski aspekt ljepote doživljen osjetilima sa unutarnjim aspektom koji se zasnivao na duhovnom iskustvu, postajući pokretač kontemplacijskog procesa i sjećanja i spominjanja Boga, Uzvišenog. (Iz)građeno okruženje unutar takvog, tradicionalnog okvira, svojim simbolizmom i ljepotom, osnov je orijentacijskog pozicioniranja ljudskog življenja na ovome svijetu, uz puno poštivanje kozmičkih zakonitosti, a što se tiče Boga, Uzvišenog, kroz proces kontemplacije, dosegnut uvezivanjem i uzajamnim prožimanjem doslovne, simboličke, moralne i duhovne razine značenja u jedinstvenu tapiseriju (iz) građene forme.

U islamskoj tradiciji, izvanjska forma predstavlja osobinu unutarnje stvarnosti i ima potencijal usmjeravanja posmatrača, opažanjem ljepote, ka transcendentalnom iskustvu. Ta svijest i svjesnost o odnosu i vezi između izvanjske i unutarnje stvarnosti stvari koja čovjeka vodi svijesti o božanskom poretku, smatrala se skrivenom svrhom svete i tradicionalne umjetnosti. Budući da se stvorene stvari manifestiraju Suštinom Božijom, odnos forme sa suštinom moguće je izgraditi samo na metafizičkim – duhovnim - temeljima. Okretanjem ka unutarnjem čovjek se "izvodi" iz izvanjskog svijeta, prividne stvarnosti i uvodi u svijet duhovne stvarnosti, koja obmotava, okružuje i sadrži takozvanu materijalnu stvarnost. Stoga, duhovnu stvarnost nije moguće naći ni u kakvom "gdje" jer je "gdje" u njoj. Drugim riječima, duhovna stvarnost napose, je "gdje" svih stvari.

> **Simboli omogućavaju uvid u imaginativni domen ili svijet slika, u kojemu se Božanski "luk spuštanja" susreće s ljudskim "lukom uzdizanja", pri čemu su oba luka, ustvari, jezik duše. Imaginativni svijet funkcionira kao most između osjetilnog, empirijskog svijeta i svijeta apstraktnog intelekta, svijeta Tajni i svijeta Očiglednog, koji se u Kur'anu Časnom spominju kao 'Alemu'l-Gajb ve'l-Šehadet.**

Simbolizam

Simbolizam se smatra nužnim sredstvom za razumijevanje unutarnjih značenja tradicionalne umjetnosti i arhitekture kao i za uranjanje u dubine njihove duhovnosti i metafizike; to je jezik kojima se Božanstveni obraća ljudima, a po prirodi je ontološki.

Simbolizam je sposobnost materijanog predmeta da materijalizira apstraktne koncepte i ideje. U zapadnoj filozofskoj misli moguće ga je prepoznati u vidu platonovskog razlikovanja između osjetilnog i inteligibilnog, što su u islamu legitimizirali i legalizirali znanstvenici koji su polazirali egzoterijski i ezoterijski domen koji se spominje i u Kur'anu Časnom. Dakle, simboli se smatraju karikama lanca veze između dva domena, kojim se stvari izvode iz njihove izvanjske, vidljive stvarnosti i uvode u unutarnju, duhovnu stvarnost. U tom kontekstu, arhitektonski simbolizam, zahvaćajući daleko iza objektifikacije kulturoloških i vjerskih vrijednosti, postaje ontološko traganje, uvid u hijerarhiju postojanja i intelektualno putovanje u unutarnje svjetove univerzalnih stvarnosti.

Kao takvi, simboli mogu biti dvovrsni, univerzalni i osobiti, pri čemu, univerzalni simboli, poput prirodnih procesa, predstavljaju simetrične i ritmičke sisteme poretka izraženog beskonačnim nizom obrazaca što simbolizira neiscrpivu pomnogostručenost stvaranja ili "mnoštvo u jedinstvu. Ti sistemi poretka u umjetnosti i arhitekturi prikazuju se u formi svete geometrije i proporcija koji označavaju – simboliziraju – vezu između materijalnih formi i metafizičkih istina odraženih u univerzumu. Osobiti simboli svoje značenje ishode iz svoje vlastite veze sa određenom tradicijom, a podrazumijevaju različite kulturološke i civilizacijske predstave univerzalnih simbola. Obje vrste simbola smatraju se svetim s tom razlikom što, u slučaju osobitih simbola, transcendentalno značenje i duhovni značaj im osigurava božanska intervencija ili ljudsko učešće. Univerzalni simboli se smatraju ontološki povezanim sa njihovim referentima te, tako, utjelovljuju i njihove osobine. Drugim riječima, obje vrste simbola odražavaju vječnost (vječitost) u svijetu privremenosti i promjena; ta osobina je, ustvari, suština simbola.

Značenje materijalizirano u formi tradicionalne arhitekture može se

smatrati svojevrsnom sintezom, u kojoj cjelina (cijelo) postaje više nego skup (zbir) pojedinačnih materijalnih dijelova. Značenje je kapsulirano u orijentacijskoj geometriji, prostornom planiranju i proporcijama: u geometriji koja krasi površi(ne), u simbolizmu površi(na) napose, arhitektonskim elementima i ritmu njihovog rasporeda i ponavljanja, u igri svjetlosti, u upotrebi boja i materijala. Sve materijalne forme smatraju se potencijalnim simbolima koji zakrivaju dublje značenje, ultimativno vodeći (ka) sjećanju i spominjanju Boga, Uzvišenog. Tako se simbolizam smatra najznačajnijom postojećom stvari, a istovremeno i svejednako, jedinstvenim objašnjenjem i tumačenjem postojanja.

Umjetnička forma je kao posuda nastala objektivnim zakonitostima; njena sadržina je simbolička rekapitulacija njenog arhetipa; svojom izvanjskom i unutarnjom suštinom, pomnogostručenošću stanja bitka povezana je sa hijerarhijskom strukturom Jedinstva. Ova simbolička funkcija najočevidnija je na primjeru kupole (kubeta): njen oblik je "posuda", izgrađena u skladu sa objektivnim zakonitostima i pravilima matematike i statistike. Jedinstvenost njene funkcije, da obuhvati polusferični prostor istovremeno ga (s)vodeći u jednu središnju tačku treba shvatiti kao mikrokozmičku manifestaciju makrokozmičkog nebeskog svoda; sve spomenuto zajedno simbolizira Univerzalni Duh koji obuhvaća univerzum, Izvor iz kojega su sva stvorenja izvedena u postojanje.

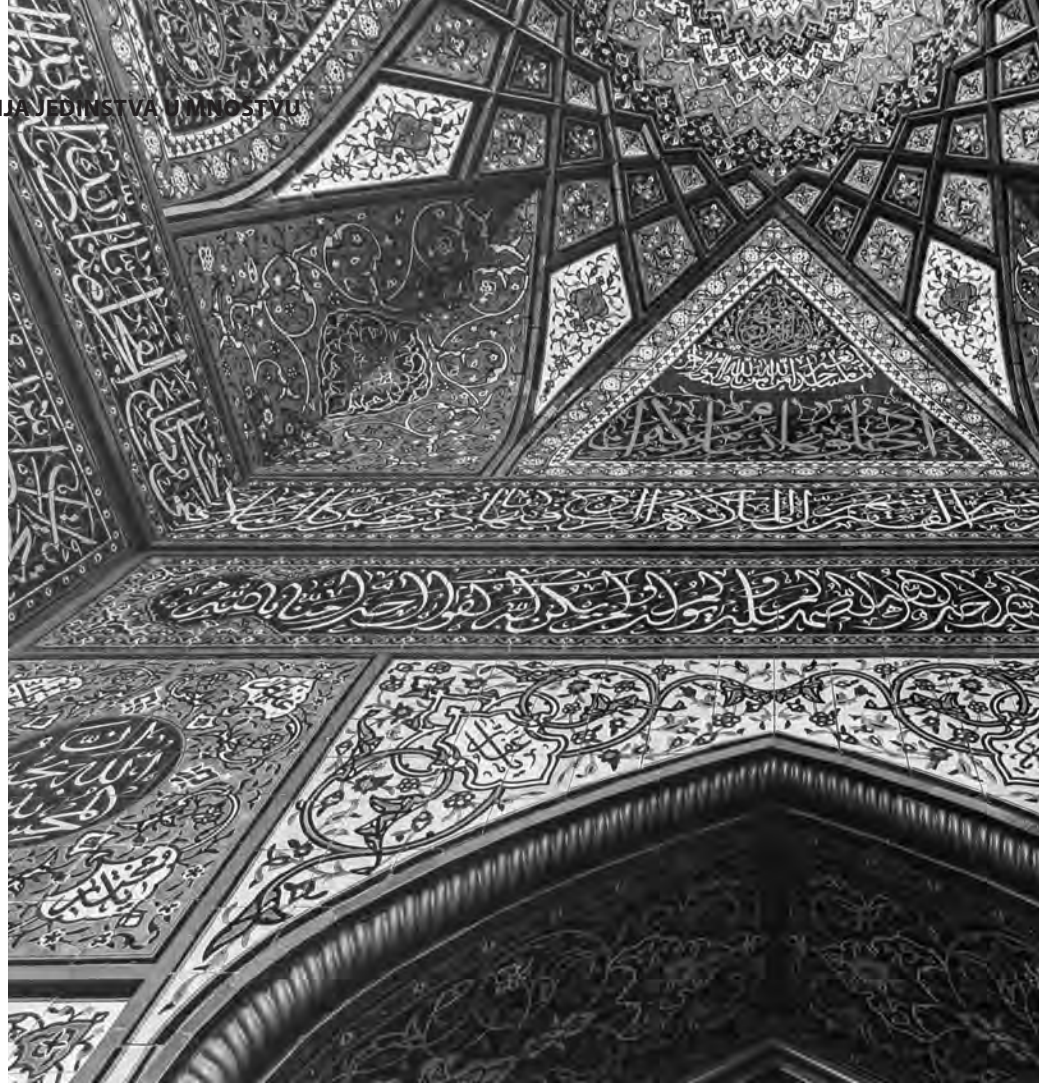
Simboli, dakle, posreduju u saopćavanju osobina sa viših razina značenja, omogućavajući čovjeku njihovo razumijevanje. Ta činjenica pojašnjava kako puki građevinski prostor može otkrivati nešto od Svetog Navlastito i prizivati iskustvo svetosti, postajući graditeljsko remek-djelo. To ukazuje na činjenicu da simbol ne treba opravdanje i da je jedino mjerilo njegove učinkovitosti sposobnost saopćavanja poruke, njenog razumijevanja i izravno iskustvo viših stvarnosti na koje se odnose. Drugim riječima: kada je *simbol* doista simbol? U grčkom jeziku iz kojeg ishodi ovaj pojam - ***symbállein*** – koristi se u značenju skupiti, nagomilati, sjediniti, sastaviti. U kontekstu u kojem se ovaj pojam koristi u metafizici, svaki simbol pripada svome univerzumu: respektivno, nevidljivom i vidljivom (osjetilnom) svijetu. Simbol jednog svijeta zajedno sa simbolom drugog svijeta čine uzvišeno jedinstvo, integralno jedinstvo. Razlika između simbola i onoga što se danas naziva alegorijom je vrlo jednostavna: alegorija je uvijek na istoj razini dokazivosti i opažaja, dok simbol jamči korespodencije – odnos i vezu – između dva univerzuma različitih ontoloških razina: (simbol) je sredstvo, jedino sredstvo, uvida u nevidljivo, u svijet tajni, u ezoterijsku dimenziju.

Uloga imaginacije ili imaginativnog u ljudskom i Božanskom poretku

Nedokučiva priroda imaginarnih formi ishodi iz njihove posredujuće funkcije između čistog i nečistog, duhovnog i materijalnog, zamislivog i osjetilnog. Svijet imaginacije je razina postojanja na kojoj se ova dvojnost razrješava: to je mjesto na kojem se čisto materijalizira (utjelovljuje), a materijalno (tjelesno) pročišćava. Svaki aspekt mikrokozmičkog trojstva: tijelo, duša i um, ima odgovarajući način percepcije: tijelo ima osjetila, duša ima maštu (imaginaciju), a um ima intelekt. Isto vrijedi i za razine svjetova ili ontološke razine bitka, definirane i nazvane kao materijalni domen, domen duše i duhovni domen. Ova trojna struktura može se smatrati obrascem hijerarhije ontoloških domena koji čine strukturu stvorenog svijeta/svjetova. U konkretnom slučaju tri razine/domena stvorenog svijeta/svjetova su: duhovni svijet koji se u Kur'anu Časnom naziva *al-Džeberut*, materijalni (fizički) svijet, *al-Mulk* i posredujući svijet imaginacije, *al-Melekut*.

Značaj filozofije koja osigurava učinkovitu funkciju simbola za svaku kulturnu, civilizacijsku i religijsku/vjersku tradiciju počiva u ontološkoj, objektivnoj valjanosti posredujućeg svijeta, svijeta između inteligibilnog i osjetilnog. Antropološko trojstvo: um, duša i tijelo, korespondira ideji o podjeli stvorenjske stvarnosti na inteligibilnu (*Džeberut*), duhovnu (*Melekut*) i materijalnu (osjetilnu) (*Mulk*) u kojoj se (ideja o) posredujućem svijetu javlja kao nužnost. Dvojna podjela svijeta – stvarnosti – na dušu i tijelo ili, pak, na um i tijelo, kakva danas postoji u zapadnoj filozofiji, podrazumijeva kraj svijeta – kraj u smislu spoznajne funkcije simbola.

Simboli omogućavaju uvid u imaginativni domen ili svijet slika, u kojemu se Božanski "luk spuštanja" susreće sa ljudskim "lukom uzdizanja", pri čemu su oba luka, ustvari, jezik duše. Imaginativni svijet funkcionira kao most između osjetilnog, empirijskog svijeta i svijeta apstraktnog intelekta, svijeta Tajni i svijeta Očiglednog, koji se u Kur'anu Časnom spominju kao *'Alemu'l-Gajb ve'l-Šehadet*. Na tom "mjestu" poetika prostora prodire u dušu i, moglo bi se reći, duša upija ljepotu mjesta koje djeluje na imaginaciju i transformira se njome. Imaginativni domen/svijet je ontološki stvaran koliko



i materijalni i uključiuje spoznajnu moć imaginacije da osigura naročitu arenu razmjene koja je svijet "suptilnih tijela"; to je nužna veza između materijalnog tijela i čistog duha – nešto poput odraza u ogledalu koji, niti je od ogledala niti od lika pred ogledalom, nego, nekako, između to dvoje.

Značenje i proces tradicionalne (iz)gradnje

Priroda Imaginativnog svijeta i uloga imaginacije počivaju u samoj suštini razumijevanja stvaralačkog izvora maestralnih primjera islamske graditeljske umješnosti i složenih geometrijskih i simboličkih motiva koji o njima govore i koji ih krase. Sve to znakovito osvjetljava ulogu tradicionalnog umjetnika/zanatlije, pojašnjavajući vezu između njegove duhovne i kreativne prakse i postojanja profesionalnog udruženja ili skupine organiziranih u vidu derviškog bratstva (*tarikat*).

Ako ljudska umjetnost nije tek puko oponašanje nego nadmetanje sa Bogom, Uzvišenim, onda iz nje ishodi naturalizam koji pokušava oponašati izvanjsku formu prirode; nasuprot njoj stoji umjetnost čovjeka koji svojim djelom svjesno oponaša božansku kreativnost ali ne nadmećući se s Njim nego pokoravajući se Božanskom Uzoru koji mu je tradicija ostavila u naslijeđe. On, dakle, ne oponaša izvanjsku formu prirode nego način njenog funkcioniranja. Umjetničkim djelovanjem u skladu sa kozmičkim zakonitostima i oponašajući stvarnosti arhetipskog svijeta, čovjek pokušava shvatiti sebe, svoju teomorfnu prirodu kao djelo čiste umjetnosti načinjene Božijim Rukama, nasuprot čovjeku koji svojim djelom izražava vlastiti bunt protiv Boga te se time, bespovratno, udaljava ne samo od Boga, Uzvišenog, nego i od svoje vlastite prirode.

Povezujući rečeno sa njegovim metafizičkim korijenima, Apsolutna Neuvjetovana Imaginacija bi se mogla nazvati inicijalnom teofanijom – prvim izljevom – kojim Se Bog, Uzvišeni, otkrio Svojim Lijepim Imenima. Nenabrojivo mnoštvo uzajamno vezanih arhetipa stvorenih kao latentni potencijaliteti može se smatrati stvaralački Djelatnom Božanskom Imaginacijom. To navodi na zaključak da je svo stvaranje, od predvremena, latentno postojalo u Suštini da bi, potom, iz prvobitnog, praiskonskog stanja skrivenosti prešlo u stanje otkrivenosti činom Božanske Imaginacije. Ova tvrdnja odjekuje nužnom korespodencijom – odnosom i vezom – iste moći djelatne imaginacije u čovjeku koje da nema, ništa od ovoga čime se pokazujemo ne bi se pokazalo. Dakle, u čovjekovom svetoumjetničkom djelovanju forma koja potječe iz latentnog domena arhetipa pokazuje se u skladu sa umjetnikovom sposobnošću kreativnog zamišljanja da bi bila pokretač realizacije arhetipa.

"*Bio sam Skrivena Riznica i zavoljeh da budem spoznat te stvorih svjetove i obznanih im Se te Me spoznadoše*", znameniti je hadis-i kudsi koji ukazuje na vezu između Božije Volje (Ljubavi) i čovjekove volje, odnosno, između Boga, Uzvišenog kao Božanskog Umjetnika (*al-Mussavvir*) i čovjeka kao umjetnika. Budući da je Božanska namjera Znanje, Iskustvo i Pokazivanje Sebe Sebi Njegovim manifestacijama, nužno je da čovjek sudjeluje u djelatnoj imaginaciji zamišljanjem svoga svijeta, svoga Boga i Njegovih simbola (znakova), da bi (sa) znao, iskusio i posvjedočio jedinstvo u Njemu, čime se (ovaj) krug zatvara. Dakle, čovjekovo postojanje je Božanska Imaginacija, a čovjekova imaginacija je unutar Božanske Imaginacije. Slijedi da se imaginacija, u ovom uzvišenom smislu može usporediti sa koprenom, koja Skrivenog otkriva samo i tek nakon što se prosvijetli kreativnošću ujedinjujućeg duhovnog znanja (spoznaje), a zaklanja Ga neprozirnošću udaljenosti od Njega. Zato se čin ljudske imaginacije može smatrati suučestvovanjem u Božanskoj Imaginaciji. Razlika je u tome što je ljudska imaginacija prolazna i privremena dok je (domen) Božanske Imaginacije, ustvari, Sveto Prisustvo i Blizina (*hadretu'z-Zatijje*), u kojemu su značenja i duhovi stalno prisutni vlastitom osobitom sposobnošću.

Simbolizam posjeduje srdstvo za pojednostavljenje, razumijevanje i otkrivanje značenja materijaliziranih (utjelovljenih) u kreiranoj formi koja odražava zajedničku strukturu, sklad, proporcije i ritam prirode i univerzuma;

to je svojevrstan povratak iz mnoštva (pomnogostručenosti) u Jedinstvo. Za taj bezvremeni jezik može se reći i da predstavlja brak između forme i suštine. Arhitektonski simbolizam otvara mogućnost kretanja ka višem poretku značenja odražavanjem prirode arhetipskog svijeta, postajući most između suptilnosti duhovnog domena i materijalnosti osjetilnog domena. Sposobnost privlačenja i prenošenja bereketa je središnje načelo kreativnog procesa, a upravo to je svrha svetih i tradicionalnih simbola koji postoje radi osobite svrhe da postanu i budu kanal za protok Božanskog Svjetla, svejednako kao što je umjetnikova kreativna imaginacija sposobnost da bude pokretač njihove realizacije.

Oni koji su stoljećima i naraštajima kreirali predmete islamske umjetnosti činili su to ili iz sposobnosti da osobno *vide* taj arhetipski svijet, zahvaljujući sredstvima koja im je osigurala Objava i, naročito, *muhammedovski bereket* ili, pak, su ih tome podučili oni koji su imali sposobnost *uvida*. Jer, nadosobni karakter islamske svete umjetnosti nemoguće je dosegnuti samo vlastitom individualističkom inspiracijom i kreativnošću. Samo Univerzalni može stvoriti univerzalno. Drugim riječima, samo skladno i lijepo može biti ogledalo ili sadržište koje privlači duhovno prisustvo u formu. Stoga, može se reći da arhitektura, koja je uspješno kreirala ambijent smirene i trezvene ljepote, privlači milost blagoslova ili bereket. Međutim, treba napomenuti da arhitektura ne može kreirati duhovnost svejednako kao što čist zrak ne može ozdraviti bolesnika, ali (oboje, respektivno) mogu pomoći i podstaći. Ahritektonski i umjetnički simboli su poput posuda Svetog Prisustva koje ih transformira u pokretače putovanja prema postajanju.

Ljepota, u kontekstu duhovnog svjetla, vidljiva je samo u vezi sa materijalnim domenom koji nadahnjuje, odakle i etimologija riječi *nadahnjivati* – iz riječi *dah*. U islamskoj tradiciji, ljepota u ovome svijetu smatra se dalekim odrazom Božanske Ljepote sa svom Njenom raskoši i saveršenostima. Značenjski korijen riječi *ljepota*, uvijek je u formi egzistencijalnog otpočinka ili kontemplacije (promišljanja), a *mir* je, ustvari, odraz Božanskog Mira, koji je načinjen od Beskonačne Ljepote. Upravo taj daleki odraz Beskonačne Ljepote potiče iskustvo tajne i prodire u duše onih koji je vide, naklanjajući im srca prema njoj. To je kao nešto što počiva u duši predmeta ili objekta, a što duša posmatrača (tako) i prepoznaje. Dakle, ljepota je, samom svojom prirodom, izvanjska i unutarnja stvarnost. Čovjek koji je svjedok Božanske Mudrosti u stvorenome svijetu, uspostavlja egzistencijalnu vezu s Njim i stječe razumijevanje Njegovoga načina djelovanja. Tako se ljepota identificira sa vidljivim pokazateljima reda i poretka, fizičkog sklada, obrazaca i sistema prirodnih zakonitosti vezom sa svijetom osjetilnim opažajem.

Dakle, protivno svim modernističkim tumačenjima, nije moguće zaobići pitanje estetike ishodeće iz Božanske Sfere jer, u stvarnosti, ne postoji ništa odvojeno od Njega, Uzvišenog. Iskustvo vidljive ljepote ukazuje na duhovnu vibraciju, sjedinjenje sa Transcendentalnom Stvarnošću posredstvom Imaginativnog Domena Duše i u razmatranje uvodi aspekte iza i ponad doslovnog proučavanja stvari kao odvojenih da bi ih uključio u raskošno tkanje njihovih ontoloških, simboličkih, moralnih, duhovnih i metafizičkih dimenzija. Tradicionalna arhitektura koja uravnotežuje izvanjsku ljepotu sa unutarnjom ljepotom pozicionira ljudsko življenje uz puno poštovanje kozmičkih zakonitosti. Sve ovo je najočiglednije u svetoj arhitekturi ali i u skladu prostornog senzibiliteta klasičnih islamskih gradova.

Tradicionalizam se, u određenom smislu, može smatrati antitezom modernom insistiranju na relativnosti i historičnosti ljudskog sistema vjerovanja, u korist zajedničke niti istine koja, suštinski, nije promijenjena tokom cijele historije čovječanstva. Neprestalno obnavljanje tih apsolutnih istina u različitim formama jamči da se na njih mogu poznati, osloniti i primijeniti ih svi ljudi bez obzira na mjesto življenja, kulturološku ili civilizacijsku tradiciju. Tradicionalizam predstavlja univerzalnu perspektivu koja izbjegava bilo kakvom sinkretizmu osiguravajući razumijevanje univerzalnih načela koja omogućavaju interkulturno razumijevanje i komunikaciju. Bez tih univerzalnih istina, elementi iz različitih tradicija se mogu sklapati i spajati ne primjećujući da svi oni imaju zajedničku nit – istinu – čije su oni, samo manifestacije. I tradicionalističke perspektive, modernistička paradigma nije ništa drugo nego površna osobitost jednog perioda u kulturnoj historiji čovječanstva ne duža od treptaja oka. Tradicija se proteže milenijima te je to, u određenom smislu, dovoljan dokaz njene valjanosti i vrijednosti.

Za proučavanje tradicionalne umjetnosti i arhitekture potrebna je svijest o njihovoj duhovnoj sadržini i olakšice za razumijevanje njihovog simbolizma, a u cilju uvida u njihovo značenje. Možda će obnovljena svijest, kako o prirodi materijalnih formi i mjesta, pravom značenju unutarnje suštine forme, zajedno sa promišljanjem moralnih i metafizičkih dimenzija (iz)gradnje kao uprimjerenja klasične islamske kulture, kao i svih ostalih kultura, poslužiti kao veza i ohrabrenje za priznavanje zajedničke ljudskosti slaveći različitosti. ■

ARHITEKTURA po mjeri čovjeka

Osnovne karakteristike islamske stambene izgradnje u usporedbi sa savremenom arhitekturom

U ovom poglavlju pokušat ćemo predstaviti najosnovnije karakteristike islamskog/muslimanskog doma, od odabira mjesta, preko projektiranja do građenja te ih suprostaviti zapadnim umjetničkim i arhitektonskim idejama naročito iz dva, za našu generaciju, ključna perioda - moderne i postmoderne

Islam, kao posljednje obraćanje Boga, Stvoritelja i Gospodara svjetova ljudima, objavljen je kao dobrobit čovječanstvu, kao posljednji i konačni skup uputa ljudima u smislu stjecanja dobrobiti na ovom i spasa na Budućem svijetu u vidu materijalnog i duhovnog blagostanja čovjeka, od kojih je mjesto stanovanja, zasigurno, jedna od bitnih. Protivno nekim savremenim razmišljanjima koji "dobru kuću "cijene po isključivo zapadnim standardima i mjerilima, islam insistira na nekim jedinstvenim karakteristikama ishodećim koliko iz Vjerozakona i sunneta Poslanika islama, toliko i iz tradicijskih vrijednosti uvažavanja geografskih i klimatskih uvjeta u respektivnim područjima na kojima muslimani žive.

Te karakteristike se po nekim predispozicijama podudaraju sa svim osnovama moderne arhitekture, ali po nekim drugim znakovito se razlikuju od svega što moderna arhitektura smatra važnim. Moderna arhitektura mjesto za stanovanje, bez obzira je li riječ o stanu, kući ili nekom drugom objektu, smatra, s jedne strane jednostavno instalacijom u kojoj se živi, a sa druge pukim industrijskim proizvodom. Pri tome, osnovna karakteristika ovakvog pristupa stanovanje nije samo u očiglednim nedostacima, nego u činjenici da su u njemu prekinute sve veze između "stanovanja" i svakodnevnog življenja ljudi i njihove kulture i tradicije.

Prva značajna karakteristika pogodnog, odgovarajućeg doma po zapadnim mjerilima ne razlikuje se od one na koju računaju islamski, muslimanski kupci kuće, a to je lokacija. Međutim, osim zahtjevnih i različitih karakteristika lokacije na kojima insistiraju islamska načela - i cijene - što, oboje, savremenim kućevlasnicima predstavljaju osnovne (pred)uvjete za kupovinu nekretnine, islam insistira i na nekim drugim čimbenicima, poput dobrih klimatskih uvjeta, obilju pitke vode i ravnom ili blagom krajoliku. Pojam "dom", koji u domen stanovanja unosi islam je, nezamislivo i neuporedivo višeg i uzvišenijeg značenja od onoga što se do tada smatralo kućom ili skloništem.

Islamska kultura utisnula je neizbrisiv trag na sve sfere življenja, ne samo na vjersku, nego, moglo bi se bez previše ustručavanja reći, prije svega na socijalnu. Sasvim logično, kao dio socijalnog življenja, ni stambena arhitektura nije ostala izolirana od ovog utjecaja: islam je nepovratno i neizbrisivo utisnuo svoj žig i u ovom domenu utječući ponajprije na odnos prema okruženju, u smislu njegovoga čuvanja i oblikovanja, te projektiranje i izgradnju stambenih objekata. Utjecaj islama u domenu stambene arhitekture uočljiv je prije svega u domenu koji na prvi pogled izgleda semantički, ali nipošto i samo to. Naime, islam je predislamskoj kući, kao pukom mjestu stanovanja, skloništu od životinja i vremenskih uvjeta i nepogoda, mjestu življenja čovjeka i porodice, osigurao i priuštio ozračje doma. Prihvaćajući graditeljsko znanje prethodnih civilizacija i kulturnih i vjerskih tradicija, islam ga nadograđuje razvijajući ga u graditeljski genij u mnogome neusporediv sa bilo čim što je postojalo prije njega. Oslanjajući se i primjenjujući kur'anske i tradicijske zapovijesti i zabrane, upute i sugestije, sve to oplemenjujući prisustvom Allahovog Poslanika među ljudima, islam svijetu donosi novi model življenja upredstavljajući ga ponajprije u domenu stanovanja.

Od Descartesa do Kanta racionalističko razmišljanje i posvećivanje pažnje pojavama znakovito je jačalo. Insistiranje na naučnom pristupu svemu, od prirode do Boga te, utjecaj ekonomskog faktora

u svim domenima življenja, na Zapadu pa i na Istoku, utjecalo je na nastanak arhitekture koja nije ni predviđal, a kamoli omogućavala primjenu umjetničkih, graditeljskih i arhitektonskih ideja i načela bilo koje prethodne graditeljske tradicije. Stoga će se u ovom tekstu, pokušati predstaviti najosnovnije karakteristike islamskog/muslimanskog doma, od odabira mjesta, preko projektiranja do građenja te ih suprostaviti zapadnim umjetničkim i arhitektonskim idejama naročito iz dva, za našu generaciju, ključna perioda - mederne i postmoderne.

Stambena izgradnja sa stajališta islama

U gotovo svim kur'anskim ajetima i predajama koje se prenose od Allahovog poslanika Muhammeda (mir neka je s njim i njegovim), u kojima se govori o ljudskom stanju, neprestalno nailazimo na dvije riječi koje se u osnovi odnose na čovjekovo duhovno stanje: blagoslov (spas) i bijeda (propast); njihovo izvanjsko značenje najčešće se kontekstualizira u smislu ponašanja, vladanja i življenja na ovome svijetu vjerom i svjesnošću Boga, Uzvišenog ili, pak, nevjerovanjem, idolatrijom i griješenjem s neprestalnim referiranjem na Budući, odnosno stjecanje Dženneta ili Džehennema. Potvrda za to nalazi se u obilju kur'anskih ajeta u kojima se oba domena Budućeg svijeta nazivaju Domom. U sličnom, iako, na prvi pogled različitom kontekstu, te dvije riječi koriste se i za ukazivanje kako se treba odnositi prema drugim dobrima poput dobre supruge, dobrog susjeda ili, pak, materijalnim dobrima poput dobre kuće i dobrog prevoznog sredstva. Allahov poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) kaže: "Od moga sunneta je dobra kuća, dobar susjed i dobra jahalica." Slijedi da islam podrazumijeva dvije vrste blagoslova, duhovni i materijalni pri čemu je znakovit dio dobra, velika kuća. Ali, šta, doista, u islamu znači "velika" i "dobra kuća"? Uprkos mnogim tumačenjima koja se uveliko oslanjaju na zapadnjačke koncepte "velikog" i "dobrog" islam ovim dvama pojmovima osigurava jednistvene osobenosti upravo temeljem spomenutih koncepata blagoslova ili bijede na ovom zarad spasa ili propasti na Budućem svijetu. U najkraćim crtama:

1. Pogodno zemljište

Prva značajka kvalitetnog, sigurnog i blagoslovljenog stanovanja sa islamskog stajališta je zemljište za gradnju kuće. Lokacijskim karakteristikama na kojima insistiraju savremeni graditelji i ekonomskih uvjeta koji su limitirajući u svakom vremenu i kulturno okruženju, islam dodaje još tri elementa: dobar zrak, obilje pijaće vode i ravan i blag teren. Imam'Ali (mir neka je s njim) kaže: "Graditi kuću (stanovati) nije poželjno, osim uz ispunjenje tri uvjeta: dobar zrak, obilje pitke vode i plodno tlo." Slijedi da su prethodno istraživanje lokacije za gradnju i "raspitivanje" o susjedima dvije značajne radnje koje moraju prethoditi izboru mjesta za gradnju kuće i buduće stanovanje.

1.1 lokacija: mjesto na kojem se živi i neposredno okruženje, prema sociološkim i psihološkim istraživanjima, umnogome utječu na ponašanje, običaje i navike njegovih stanovnika. Drugim riječima, gradovi i građevine su značajne karakteristike ispoljavanja i usvajanja identiteta, ne samo na razini jedinke nego i na razini društva, kulture i civilizacije. Jedna od znakovitih osobitosti gradova je njihova pojavnost koja se smatra i jednom od najznačajnijih karakteristika gradskog identiteta te identiteta njihovih stanovnika.

Nadalje, nije isto živjeti u isključivo muslimanskom i multireligijskom okruženju. Teorijski, temeljem iskustva prve generacije muslimana, muslimanu je, za njegov duhovni mir i napredak te materijalnu sigurnost, najbolje živjeti među muslimanima. U Svetoj predaji (hadis-i kudsi) Allah, Uzvišeni, objavljuje Njegovom poslaniku: "Reci (o Muhammede) vjernicima: ne oblačite njihovu odjeću, ne jedite njihovu hranu i ne ponašajte se kao oni, jer ćete postati poput njih." Drugim riječima, navedena Sveta predaja ukazuje na nekoliko puta potcrtanu činjenicu o ljudskoj krhkosti i slabosti usljed koje su skloni čak i nesvjesnom prihvatanju običaja, navika i kulturnih tradicija svoga okruženja, bez obzira kojoj religijskoj tradiciji okruženje pripadalo. Međutim, u praksi, ta teorija se nije dugo održala. Zbog potrebe širenja islama, čak i prvi muslimani su bili prinuđeni živjeti u mješovitim sredinama, zajedno sa nemuslimanima. S druge strane, u savremenom svijetu, teško je pronaći idealne – teorijske – uvjete u kojima bi muslimanima različitih civilizacijskih, kulturnih, socijalnih, mezhebskih i drugih svakovrsnih različitosti moglo biti ugodno jednima sa drugima.

Druga značajna karakteristika pri odabiru mjesta za življenje je mir, nasuprot bučnim i prenaseljenim mjestima, jer: "Allah vam je dao da se u domovima svojim smirite (Kur'an, 16:80). Drugim riječima, dom je samo tamo gdje porodica i imovina nisu i neće biti u opasnosti. Imam Ali (mir neka je s njim) u jednom svome govoru izravno ukazuje na ovu ali i slijedeći bitnu značajku pri odabiru mjesta za stanovanje: "Blagoslov doma je u dobroj lokaciji, velikoj okućnici i dobrom susjedu."

1. 2 susjed: prijatelj ili drug je jedna od stvari koje mogu znakovito pozitivno ili negativno utjecati na osobu te, stoga, islam insistira na poklanjanju dužne pažnje odabiru ove važne činjienice u životu svakog čovjeka. U istom kontekstu može se i treba, posmatrati i susjed te se, stoga, odabir susjeda smatra značajnim subjektom pri kupovini zemljišta ili kuće, odnosno stana. Allahov poslanik Muhammed (mir neka je s njim i njegovim) je rekao: "Drug pa put", a Imam'Ali (mir neka je s njim) na određeni način tumačeći i proširujući ovu predaju, kaže: "Prije nego krenete na put raspitajte se o saputnicima (pobrinite se da imate saputnika), a prije nego kupite kuću raspitajte se o susjedima." U ovom kontekstu treba naglasiti da, koliko god je neophodno raspitati se o susjedima pri kupovini kuće, toliko je pri njenoj prodaji najprije potrebno obavijestiti susjede i općenito povesti računa o pravima susjeda. Allahov Poslanik kaže: "Kada neko od vas želi prodati kuću, o tome mora obavijesti susjede"; u drugoj predaji se kaže da se zemlja i kuća na prodaju najprije moraju ponuditi susjedima te: "Četiri stvari su znaci blagoslova i sreće (na ovome svijetu): dobra supruga, velika kuća, dobar susjed i dobra jahalica (prevozno sredstvo)."

2. Gradnja i građevina

Građenje se u savremenom svijetu razvija nevjerovatnom brzinom; tehnološki i tehnički napredak više je nego očigledan, a zahtjevi savremenih budućih kućevlasnika i stanovlasnika uvjetuju sve uključene u građevinski proces da se više i intenzivnije uključe u sve domene gradnje, od projektiranja do izvedbe. No, usprkos tome, savremena građevinska nauka nije u stanju ne samo ponovo izgraditi, nego čak ni dokučiti kako je građen bilo koji od građevinskih poduhvata iz prošlosti. I, opet, ne samo kad je jedno od sedam čuda Starog svijeta u pitanju, nego ni neuporedivo savremeniji najosnovniji objekti za svakodnevnu (profanu), a kamoli sakralni za upotrebu u posebnim prilikama i potrebama. Naime, moderni graditelji nisu u stanju dokučiti kako su njihovi drevni prethodnici rješavali probleme grijanja i hlađenja objekata, a da i ne spominjemo arhitekturu zvuka ili svjetla. Pritom, bez ogromnih troškova koji nadilaze svačiji budžet ne mogu rekonstruirati niti jednu predmetnu i zanimljivu građevinu. Činjenica da se nova profana, a naročito sakralna arhitektura toliko udaljila od svojih tradicionalnih korijena možda i ne bi bila toliko problematična da i dalje zadovoljava minimum zahtijeva i potreba građevina sa konkretnom svrhom. Naime, zapadni ili zapadnjački utjecaj u svim domenima arhitekture i graditeljstva je toliki da objekti prestaju podsjećati na svrhu kojoj služe, nego gube i osnovnu upotrebnu vrijednost.

2.1 arhitektura

Mješavina historije, kulture i običaja, navika, zahtjeva i potreba svakodnevnog življenja zasigurno se ponajbolje, ali i najskrivenije spajaju i miješaju u kući/domu budući da kuća/dom istovremeno i svejednako predstavlja ishodište i utočište te stoga ima svoje specifične i zahtjeve i utjecaje na sve domene ljudskog življenja i postojanja. Svi elementi koji čine integriran čovjekov život na ovome svijetu, svi elemenati ljudske kulture od vjere i kozmologije, preko umjetnosti, učenja i znanja, tehnologije, ekonomije i politike pa sve do estetike kao najočevidnije, ogledaju se i prelamaju kroz i u kući. Osim toga, tip i vrsta kuće utječu i na ponašanje njenih stanovnika. Ukazujući na tu činenicu nije zgoreg spomenuti da su tradicionalni graditelji često isticali da je "kuća u vlasništvu njenog graditelja dok je ne izgradi, a nakon što je sagradi graditelj postaje vlasništvo kuće."

Pridržavanje osnovnih domaćih, vlastitih tradicijskih i tradicionalnih načela u svim segmentima i domenima življenja, a naročito pri gradnji, osigurava usklađenost i izbjegavanje svih mogućih kontradikcija između vlastite i nametnute tradicije ili savremenih tokova. Ali, ako se udovoljava prohtjevima i težnjama savremenih arhitekata koji, često ne poznaju ni osnove tradicije kulture iz koje su potekli, onda je savim logično očekivati da građevina ne zadovoljava ne samo estetske nego i funkcionalne kriterije. No, ni to nije najveći problem; takve, funkcionalne, nelogičnosti kratkoročno je moguće prevazići i otkloniti. Fundamentalne i suštinske promjene, koje se događaju toliko neprimjetno da ne izazivaju ničiju pažnju, a koje su vidljive tek sa protokom vremena, neuporedivo su teže i opasnije. Prva promjena ove vrste je promjena u ponašanju, a promjena u ponašanju će uzrokovati i poroditi sve ostale promjene koje će se, kasnije, manifestirati promjenom kulture. Naprimjer, jedna od najosnovnijih karakteristika islamskog/muslimanskog ponašanja sa kojom je tradicionalna islamska stambena arhitektura u potpunom skladu, je umjerenost. Ta osobenost se ogleda ponajprije, u činjenici da u islamskoj arhitekturi ne samo činjenicom da unutrašnjost kuće nije vidljiva izvana, nego i time da je većina unutarnjih prostorija raspoređena tako da intimni životni prostori - poput kuhinje, tolaeta, spavaćih soba... - ni na koji način nisu izloženi nepoželjnim pogledima po bilo kojim okolnostima. U netradicionalnoj kulturi o takvim se stvarima uopće ne vodi računa jer se uopće ne smatraju važnim.

2.2 veličina kuće/stana (doma)

Velika kuća/stan (dom) je jedno od pitanja na kojima se u islamu, doista, insistira. No, i u ovom slučaju treba imati na umu da, u islamu, veličina često ne podrazumijeva dimenzije nego pogodnost i odgovarajuću funkcionalnu upotrebljivost, naime prostranost kuće i zadovoljstvo ukućana. Imam Kazim (mir neka je s njim) je jednom prilikom, govoreći o ovosvjetovnim zadovoljstvima, rekao da su među najprečim: "Prostranost doma i dobrota domaćina." A Imam Sadik (mir neka je s njim) kaže: "Jedan od blagoslova od ovoga svijeta je prostranost doma jer je to preduvjet mirnog života ukućana."

2.3 pravednost proporcija pri gradnji

U neposrednoj vezi sa prethodnom stavkom, koja bi se mogla nazvati i "pravda u arhitekturi" – jer podrazumijeva (po)stavljanje svega na odgovarajuće mjesto – jeste i određivanje dimenzija i proporcija prostorija u kući, a u cilju ostvarenja sklada i ravnoteže. Ali, opet, ne samo sklada i ravnoteže građevine nego i njenih stanovnika. Kuća se gradi po mjeri njenih stanovnika, da bi se izbjeglo pretjerivanje u bilo kojem smjeru: premali prostor uzrokovat će tjeskobu kod ukućana, a preveliki rasipanje materijala i (pre)visoku cijenu gradnje. U istom smislu može se naširoko govoriti i o unutarnjem rasporedu servisnih prostorija koje su koncentrirane oko najveće, dnevne sobe, dok su intimniji životni prostori odvojeni i zaklonjeni.

Mjesto i uloga tradicionalne arhitekture u projektiranju stambene jedinice

Tradicionalni projektanti i graditelji su svoje građevine projektirali i gradili u skladu sa načelima koja se temelje na Božijoj ljubavi prema Njegovom stvorenju. S druge strane, tradicionalni "majstor" je građevinom pokazivao i dokazivao dimenzije i razmjere njegove ljubavi prema Stvoritelju ali i vlastito razumijevanje božanskih istina. Ta dva načela: uzajamne ljubavi Stvoritelja i stvorenja i objava i razumijevanje nepromjenjivih istina, ugrađeni su u sve građevine islamske i tradicionalne arhitekture bile one, recimo, profane ili, pak, sakralne namjene.

Stambena i sakralna arhitektura se, u islamu, ne razlikuju naročito; obje odlikuje temeljno načelo mir (selam), a obje vrste građevina podrazumijevaju Božiju ljubav i ibadet. Svetost mesdžida (mjesta na kojem se čini sedžda bez obzira je li riječ o džamiji, tekiji ili pak izdvojenom prostoru u kući) predstavlja obrazac prosvjetljenja u tradicionalnoj arhitekturi neovisno o osnovnoj namjeni građevine. Mesdžid, kojemu "prethodi" prostrano dvorište, jednim ravnim zidom okrenut prema kibli (Ka'abi), ni po čemu se ne razlikuje od osnovnog tlocrta jednostavnije kuće, osim po razmjerama. Dakle, obrazac mesdžida se replicira u kući, a obrazac kuće u mesdžidu pri čemu obje, uz dodatak tekuće vode u dvorištu, na izvjestan način oponašaju - radije, preslikavaju - ljudski, ovosvjetovni doživljaj džennetskog ugođaja.

Tradicionalna arhitektura i inače koristi "nebeske" božanske obrasce u svakom domenu preuređivanja ljudskog okruženja, nastojeći Božiju ljubav učiniti očevidnom i u djelu ljudskih ruku. Dvorište sa tekućom vodom ili vodoskokom, pri čemu se voda smatra jednim od osnovnih simbola Dženneta, simbolički se ni po čemu ne razlikuje od kur'anskog prikaza vječitog spasa i blagoslova. Nadalje, skrivenost i nevdljivost je karakteristika nebesa, znanja i žene u islamu, te se stoga i ženski dio kuće smatra jednim od simbola ezoterijskog domena ljudskog življenja. Tako, klasična, tradicionalna, islamska kuća sa dva dvorišta, vidljivim muškim i nevidljivim ženskim dijelom kuće i dvorištem, obično ukrašenim cvijećem i zimzelenim žbunovima, u svojoj ukupnosti jesu prikaz ovoga i Budućeg svijeta. Odnosno, ljudski pokušaj da ovaj svijet, koliko god je to moguće, približi ugođaju Budućeg, a Budući što je moguće više udalji od očiju ovoga (svijeta) nadajući se obradujućem iznenađenju.

Savremena stambena izgradnja i njena načela

Usprkos brojnim i očevidnim manjkavostima savremene arhitekture i njenih temeljnih načela, neophodno je u ovom kontekstu reći i nekoliko riječi o njoj makar kao nauk šta i kako ne treba, premda sumnjamo da će iko ikada izvući pouku. Moderna arhitektura nastala je kao pokušaj negiranja tradicionalnog/vjerskog uvodeći samoproglašeni humanizam i sekularizam kao novu religiju. Gradeći građevine po mjeri zamisli graditelja, a ne po mjeri čovjeka, moderna arhitektura nikada nije izvukla nijednu pouku iz vlastitih propusta i pogrešaka nego ih je promovirala kao napredak i dosegnuća modernizma. Arhitektonski spomenici ljudskoj gluposti više nego "ishodišta i utočišta" savremene građevine uveliko utječu na život, mišljenje i ponašanje njihovih stanovnika nego što se to može i pretpostaviti.

Stambeni kompleksi sa jedne i preraskošne vile sa druge strane, minimum zadovoljenja ljudskih potreba i neuporedivo više nego što bilo kojem čovjeku treba, naravno, znakovito utječu i na stanje duha, kao i na stanje uma. Naporedo s tim, tehnološki razvoj i uništavanje zelenih površina, ne samo da su utjecali na kvalitet ljudskog života nego i na kvantitet: ljudi sve manje žive, a sve više stanuju. Stambene jedinice se u savremenoj arhitekturi smatraju "instalacijom za stanovanje" i/ili "sredstvom za relaksaciju i postizanje mira" što je, sve, posebna vrsta mentalnog poremećaja savremenog graditelja koji on nameće stanovnicima proizvoda njegovog uma. Umjesto gradnje po mjeri čovjeka, savremeni arhitekta uklapa čovjeka u sagrađeni objekat određujući mu i mjere, i proporcije, i dimenzije i stupanj potreba i njihovog zadovoljavanja.

Moglo bi se reći da, ako nije započelo s njim, onda je to Henri van de Velde, jedan od začetnika Art Neuveaua, potkraj 19. stoljeća najbolje definirao. On svoju "umjetnost" opisuje kao "revoluciju protiv srca" i " moralnu revoluciju protiv oponašanja prošlosti". Prije nego će početi graditi kuću za svoju obitelj 1892. godine, on izjavljuje: "Neću dopustiti da moja supruga i djeca žive u nemoralnom okruženju", pri čemu se moral u arhitekturi, za njega, ogleda u: insistiranju na tehnološkim dostignućima, "programiranju i izgradnji potreba", pri čemu "forma mora da zadovoljava funkciju" a da se pri tom ne slijedi nijedan od historijskih stilova gradnje. Kuća ili stan se potpuno usklađuju sa poktrošačkim, konzumerističkim mentalitetom u nastanku.

Umjesto zaključka

Stabilna socijalna kultura postoji samo u društvima koja poštuju, pridržavaju se i slijede načela i pravila "starog", tradicionalnog življenja. Stambena arhitektura umnogome ovisi o načinu življenja, percepciji i razumijevanju tradicionalnih istina, ali i geografskim/klimatskim uvjetima. Općenito, zaključak o stanju pojedinačne i kolektivne svijesti jednog društva moguće je izvesti iz stava pojedinca prema njegovom domu, ali i stava društva prema gradnji objekata za stanovanje. Nove građevine, usprkos razvoju sredstava, opreme i materijala, ni na koji način nisu naprednije od tradicionalnih građevina istovrsne namjene. Naprotiv, one predstavljaju arhitektonske spomenike, dizajnerske uratke i svojevrsno uobličavanje čovjeka i njegovih potreba u okvire koje diktira savremeni, moderni um.

> **Stambena i sakralna arhitektura se, u islamu, ne razlikuju naročito; obje odlikuje temeljno načelo mir (selam), a obje vrste građevina podrazumijevaju Božiju ljubav i ibadet. Svetost mesdžida (mjesta na kojem se čini sedžda bez obzira je li riječ o džamiji, tekiji ili pak izdvojenom prostoru u kući) predstavlja obrazac prosvjetljenja u tradicionalnoj arhitekturi neovisno o osnovnoj namjeni građevine**

Razvoj tehnologije umnogome je utjecao i na definiciju i razvoj humanizma u svim domenima života; nepravilno i neprimjereno miješanje svega i svačega gotovo bespovratno je uništilo većinu – ako ne sve – korisne i lijepe socijalne običaje i navike. Moderna arhitektura će znakovito utjecati na formiranje uma i duha narednih generacija dodatno ih odvajajući od tradicije i prethodnog iskustva, što će, nadalje, dovesti do dodatnog odvajanja čovjeka od njegovog duha.

Čini se da nema način da se ovaj obezljuđujući proces zasutavi, a kamoli vrati na pravi put. I muslimani su sve više – ako je ikako, moguće, više – zainteresirani za vrijednosti koje nemaju nikakve veze sa tradicijskim, tradicionalnim pa, čak, ni moralnim i normalnim. Sukob moderne i postmoderne sa tradicijom i tradicionalnim, preko sukoba među ljudima, u konačnici će rezultirati sukobom čovjeka sa samim sobom – i sa Bogom – a to je u potpunoj suprotnosti sa svim tradicionalnim i vjerskim načelima kojima se čovjek nastoji pomiriti sam sa sobom, a potom i sa Bogom. Čak ni najmoderniji pokušaji da se život koliko-toliko dovede u vezu sa prirodom i prirodnim: korištenjem ekološki prihvatljiv(ij)ih materijala, termalnih izvora za grijanje, obnovljivih izvora energije za druge potrebe... zbog visoke cijene koštanja nisu dostupni svima te samo povećavaju jaz između definitivno raslojenih socijalnih kategorija u jednom društvu, a posljedično i na globalnoj razini.

Cilj tradicionalnih, pa i islamske, arhitekture je posvemašnja ugoda, od fizičke do duhovne sa namjeravanom rezultantom da čovjek prepozna i prizna sebe i Boga, odnosni identificira se kao stvorenje; cilj savremene arhitekture je uklapanje sa tendencijom proizvodnje ljudi bez identiteta ukoplivih u isplative kategorijalne osnove ne vodeći računa ni o čovjeku ni o Bogu. ■

Moderna i suvremena **islamska arhitektura u Hrvatskoj**

Piše: **Alen Žunić**

UVOD[1]

Kontekst i polazišta. - Povijesni sloj islamske arhitekture u Hrvatskoj, slabo očuvan i donedavno gotovo nepoznat, veže se uz razdoblje turske okupacije naših krajeva, uglavnom tijekom 16. i 17. stoljeća.[2] Osmanlijska su osvajanja započela 1493. Krbavskom bitkom, a njihovo teritorijalno širenje zaustavljena je tek stoljeće kasnije, nakon Sisačke bitke 1593.[3] Snažna islamizacija većeg dijela hrvatskog prostora u to je vrijeme za posljedicu imala orijentalnu preobrazbu naših gradova[4] i izgradnjom brojnih tursko-islamskih građevina (*džamija, hamama, turbeta, tekija* i dr.)[5], pri čemu su posljednje turske gradnje u nas iz vremena oko 1680. Kao manifestni simboli Islama takve su zgrade sustavno rušene već u prvim godinama austrijsko-hrvatske *reconquiste* krajem 17. stoljeća, dok su preostali muslimani u tim turbulentnim godinama ili iseljeni, ili pokršteni (u Lici njih čak 1700).[6]

Nakon dva stoljeća islamske nenazočnosti u Hrvatskoj, muslimani se tek početkom 20. stoljeća postupno vraćaju, ponajviše u Zagreb zbog poslovnih razloga, vojne službe ili školovanja.[7] Prema popisu iz 1910. u Zagrebu ih je bilo svega 35 (u cijeloj državi 204), a nakon što je Hrvatski sabor na prijedlog 'pravaša' priznao Islam kao jednu od službenih religija (1916.)[8] njihov se broj višestruko povećao (nakon prvog svjetskog rata u popisu iz 1919. ih je 3145, godine 1931. već 4750).[9] Danas u Hrvatskoj ima 15 *medžlisa*[10], a u cijeloj zemlji živi 56.777 muslimana, odnosno 1,28% populacije (prema popisu stanovništva iz 2001.); u Zagrebu je prema istom popisu bilo 16.215 muslimana (2,08%), gdje su druga po brojnosti konfesionalna skupina.[11]

Uz 23 manja molitvena prostora - *mesžida*[12], u Hrvatskoj su za sada u funkciji samo dvije džamije (u Zagrebu i Gunji), a u Rijeci je u tijeku izgradnja treće.[13]

Istodobno s doseljavanjem muslimana-Bošnjaka i konstituiranjem prvih medžlisa u većim gradovima, javljaju

---

1 Istraživanje je provedeno na Arhitektonskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu u okviru znanstvenog projekta 'Urbanističko i pejsažno nasljeđe Hrvatske kao dio europske kulture' [šifra: 054-0543089-2967], voditelja prof. dr. sc. Mladena Obada Šćitarocija. Tema je sažeto izložena na *4th International Conference on Hazards and Modern Heritage: The Importance of Place*, CICOP [Sarajevo, 13.-16. 6. 2011.] (Žunić, 2011). Detaljniji prikaz pripremljen je kao ispitni seminarski rad na kolegiju 'Hrvatska arhitektura 20. stoljeća' voditelja prof. dr. sc. Andreja Uchytila kojem se zahvaljujem na korisnim komentarima i uputama tijekom izrade seminarskog rada. Posebnu zahvalnost dugujem dr. sc. Zlatku Karaču na poticaju za istraživanje ove teme, specifičnim znanjima o arhitekturi Islama koje mi je prenio te na pomoći prigodom dorade teksta i njegove prilagodbe formi znanstvenog članka.

2 Karač, 2010

3 Mažuran, 1998; Moačanin, 1999; Hasanbegović, 2007: 21-28

4 Karač, Žunić, 2011.

5 Karač, 2011.

6 Omerbašić, 2010: 378; postoji i I. izdanje knjige istog autora i istog naslova (Omerbašić, 1999.), no kako je ovo II. izdanje prošireno, u daljnjem će se tekstu citirati samo ta novija bibliografska jedinica.

7 Prvi muslimani u Zagrebu su zabilježeni 1878. nakon austrijskog zauzimanja Bosne; iz 1883. potječe prvi muslimanski grob na Mirogoju; *C.-k. islamsko vojno dušebrižništvo u Zagrebu* osnovano je 1915.; prvi građanski imam imenovan je 1919.; prvi muftija 1922.; zagrebački → *Džematski medžlis* (vjerska općina) osnovan je 1934.; *Kotarski šerijatski sud* djeluje od 1935. (Jurkić, 1943: 40-43; Traljić, 1943: 101-106; Muftić, 1997: 32, 33, 46; Omerbašić, 1997: 109-110; Čičak-Chand, 1999: 451-464; Duvnjak, 1999: 1-17; *** 2006.c: 404; Hasanbegović, 2007.b: 31-86, 154-161; Hasanbegović, Nanić, 2009: 10, 13-15; Omerbašić, 2010: 380, 382, 386, 388, 390, 391, 597).

8 Hasanbegović, 2007.b: 48-51, 459-469

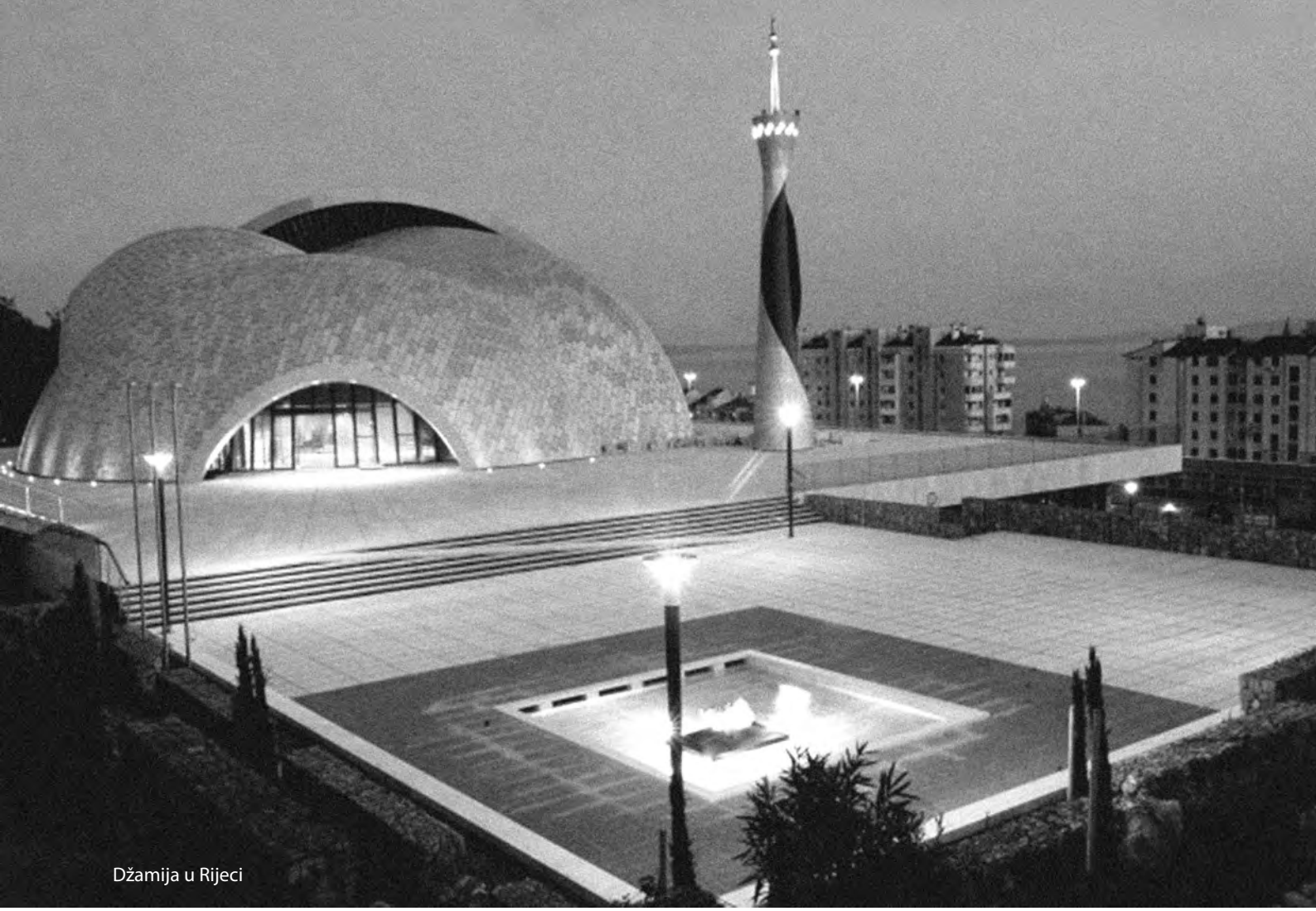
9 Traljić, 1943: 102-103; Omerbašić, 1997: 109-110; *** 2006.c: 404; Hasanbegović, 2007.b: 59, 384-386; Omerbašić, 2010: 380, 382, 383, 384

10 *Medžlis* [ar.] → vijeće, savjet, odbor vjerske zajednice u nekom mjestu (Škaljić, 1985: 452)

11 Hasanbegović, Nanić, 2009: 9

12 *Mesdžid* [ar.] → manja muslimanska bogomolja bez → *minbera* i → *minareta* u kojoj se ne klanja podnevna molitva petkom *džuma,* niti veliki *Bajram-namaz* (Škaljić, 1985: 460-461)

13 Omerbašić, 2010: 595-657



Džamija u Rijeci

se i inicijative za izgradnju vjerskih zgrada. Ambicioznim projektima za izgradnju gradskih džamija u 20. stoljeću prethodila je tek jedna mala bogomolja za vojnike 'muhamedance' nastala oko 1864. u Puli u sklopu austro-ugarske mornaričke vojarne 'Marije Terezije' (još postoji u ruševnom stanju).[14]

I dok je povijesni sloj tursko-islamske arhitekture u Hrvatskoj dijelom zabilježen kao spomenička baština – moderne i suvremene džamijske gradnje gotovo su nepoznate u našoj novijoj arhitekturi[15], i uopće u međunarodnom kontekstu islamske arhitekture 20. stoljeća, njenoga vrednovanja i specifične interpretacije.[16]

Zagrebačke džamije

Prve inicijative za izgradnju džamije. - U vrijeme aneksije Bosne i Hercegovine početkom 20. stoljeća zabilježeni su prvi poticaji za izgradnju džamije u Zagrebu, ponajviše kroz političko-nacionalno djelovanje Frankove Stranke prave. Već je 1908. u stranačkom glasilu *Hrvatsko pravo*, objavljen tekst o potrebi gradnje džamije,[17] što je izazvalo oštre reakcije i u katoličkom, i u prosrpski orijentiranom tisku. Međutim, obrazloženje pravaša je bilo jasno i argumentirano te se pozivalo na primjere tolerancije prema već izgrađenim židovskim, pravoslavnim i evangeličkim bogomoljama koje su imale dostojne lokacije i reprezentativne građevine u samom središtu Zagreba.[18] Sličan neuspio pokušaj potpore za 'gradnju mošeje u Zagrebu' inicirala je 1912. *Družbe braće hrvatskog zmaja* za posjeta Husein-bega Bišćevića,[19] nakon čega je uslijedio rat i zatišje oko tog pitanja. Početkom 20-ih godina za muslimanske je molitve povremeno unajmljivana dvorana 'Kola' kod HNK.[20] Pri *Družbi braće hrvatskog zmaja* 1920. je osnovan *Inicijativni odbor za izgradnju džamije* na čelu kojega je bio dr. Ivo Pilar, no za nekoliko mjeseci Odbor se raspao jer je grad odbio zahtjev za lokaciju.[21] Tek 1921. i 1922. iznova je u tisku aktualizirano pitanje izgradnje džamije, kako se predlagalo 'u maurskom stilu', s lokacijom na Gornjem

[14] Omerbašić, 2010: 13, 382, 617; http://www.medzlis.org/index.php?option=-com_content&task=view&id=3&Itemid=71

[15] Prva studija s tom tematikom priređena je nedavno kao konferencijsko izlaganje (Žunić, 2011).

[16] O arhitekturi suvremenih džamija u islamskome svijetu (poglavito u arapskim, ali i u europskim zemljama) kontekstualna, valorizacijska i komparativna istraživanja v.: Haider, 1980; Fethi, 1985; Khan, 1990; Serageldin, Steele, 1996; Holod, Khan, 1997; Jahić, 2008.

[17] Kurtagić-Bratilski,1908; Hasanbegović, 2007.b: 246; Hasanbegović, Nanić, 2009: 18

[18] Hasanbegović, 2007.b: 247; Hasanbegović, 2007.a: 87-96

[19] Jurkić, 1943: 40; *** 1944.d; *** 1988: 45; Muftić, 1997: 33; *** 2006.c: 404; Hasanbegović, 2007.b: 248; Hasanbegović, Nanić, 2009: 18; Omerbašić, 2010: 395

[20] Jurkić, 1943: 42; Muftić, 1997: 34; *** 2006.c: 404; Omerbašič, 2010: 396

[21] Jurkić, 1943: 40; Omerbašić, 2010: 395

gradu,[22] no uz snažan otpor radikalnog novinstva.[23] U promidžbi se ponovno osobito isticao dr. Ivo Pilar koji je i prvi uplatio 400 tadašnjih kruna donacije. Na zahtjev reis-uleme Islamske zajednice iz 1922. gradonačelnik Zagreba Vjekoslav Heinzel je pozitivno odgovorio pa je za izgradnju džamije 1924. dodijelio 100.000 kruna, a gradsko je poglavarstvo 'načelno' darovalo i parcelu na Rooseveltovom trgu (na kojoj je kasnije izgrađen Novinarski dom).[24] Potom o džamiji nije bilo riječi sve do 1932. kada je u sarajevskom listu *Islamski svijet* objavljen članak o zagrebačkoj džamiji s pozivom svim muslimanima za pomoć.[25] Nakon daljnjeg dužeg zastoja tek je 1935. od strane *Džematskog medžlisa*[26] uslijedilo pokretanje *Zaklade za izgradnju džamije*, a 1938. i formalna potvrda njenog statuta te utemeljenje *Odbora za izgradnju džamije* kojemu je iz državnih sredstava dodijeljeno početnih 65.000 dinara.[27] Potom se intenziviraju aktivnosti na traženju odgovarajuće lokacije i izrada prvih projektnih rješenja.[28]

Mesdžid u vojarni 'Zrinjski'. – Nakon što je 1915. uspostavljeno Carsko-kraljevsko islamsko vojno dušebrižništvo, u jednoj dvorani vojarne pješačke pukovnije 'Zrinjski' (Rudolfove vojarne na današnjem trgu F. Tuđmana) bila je uređena prva zagrebačka islamska bogomolja, no služila je samo vojnim potrebama do kraja I. svjetskog rata.[29]

Mesdžid u Tomašićevoj ulici. – Tijekom 1930-ih godina, čekajući na odluku o izgradnji džamije koju je bilo teško usuglasiti zbog političkih previranja i sukoba među strankama, Džematskome su medžlisu, nakon obraćanja gradonačelniku u studenom 1934., početkom 1935. dodijeljena dva općinska stana u dvorišnom krilu zgrade u Tomašićevoj ul. 12, što su ubrzo prilagođena za prvi zagrebački civilni mesdžid u nevelikoj, skromno opremljenoj prostoriji[30] (otvoren 29. studenog iste godine).[31] U to doba u Zagrebu je bilo zabilježeno već 1250 muslimana (sa sezoncima do 3000), pa su prostori svojim dimenzijama svakako bili nedostatni.[32]

Ondje je djelovao i *mekteb* za pučkoškolsku djecu.[33] Prvi stalni gradski molitveni prostor za muslimane ostao je u funkciji do otvaranja 'poglavnikove' džamije 1944.[34] U nedostatku drugog prostora mesdžid je služio vjerskim potrebama i nakon II. svjetskog rata (1959.-1987.), sve do otvorenja džamije u Folnegovićevom naselju.[35]

Projekti Omera Mujadžića i Zvonimira Požgaja za džamiju na Kraljevcu / Zelengaju. – Zaklada / Odbor za izgradnju džamije je unatoč privremenom rješenju u Tomašićevoj ul., nastavila potragu za odgovarajućom lokacijom. Grad Zagreb je 1939. ponudio više njih: primjerice ugao Samoborske (današnje Adžijine) i Badalićeve, zatim ugao Samoborske i Kranjčevićeve, potom parcelu na Varaždinskoj cesti (današnjoj Ul grada Vukovara.) pokraj igrališta 'Građanskoga kluba'…, pregovaralo se i o zemljištu u Vončininoj ul., razmatrao se smještaj džamije unutar Botaničkog vrta u Mihanovićevoj ul. tako da pročelje 'gleda' u smjeru Gundulićeve, zatim se spominjao Tuškanac, Josipovac, Radoševićev Brijeg, a na posljetku i zemljište na Gupčevoj zvijezdi. Godinu kasnije (1940.) predložen je

---

22 *** 1922.a; Hasanbegović, 2007.b: 249-251; *** 2006.c: 404

23 U listu 'Pokret' objavljena je karikatura s minaretom džamije uz zagrebačku katedralu i natpisom 'Al Alah il Alah u Zagrebu' (*** 1922.b; Omerbašić, 2010: 409). Nasuprot tome, iste godine sarajevska 'Naša pravda' poziva na skupljanje milodara za izgradnju zagrebačke džamije (*** 1922.c; Jurkić, 1943: 42).

24 Jurkić, 1943: 42; *** 1944.d; *** 1988: 45; Muftić, 1997: 34; Omerbašić, 2010: 396

25 *** 1932; Jurkić, 1943: 43; Hasanbegović, 2007.b: 251; Omerbašić, 2010: 397.

26 *Džemat* [ar.] → muslimanska vjerska općina, područje koje gravitira jednoj džamiji; u širem smislu svaka općina ili zajednica (Škaljić, 1985: 236-237)

27 *** 1943: 5; Jurkić, 1943: 44; Traljić, 1943: 106; Hasanbegović, 2007.b: 251-254; Hasanbegović, Nanić, 2009: 18; Omerbašić, 2010: 395. Odbor *Zaklade* sačinjavali su: muftija Ismet ef. Muftić, dr. Salko Kulović, prof. Salih Ljubunčić, šum. ing. Halid Muftić, građ. ing. Sejfudin Muftić, Murat Rizvanbegović, prof. dr. Ibrahim Ruždić, te tajnik Medžid Žinić (Muftić, 1997: 36). Prijepis Statuta v. Hasanbegović, 2007.b: 465-470

28 MIZZ – Zapisnici Zaklade za izgradnju džamije u Zagrebu i zgrada za uzdržavanje džamije te smještaj islamskih vjersko-prosvjetnih ustanova (1939.-1945.)

29 Muftić, 1997: 33-34; Omerbašić, 2010: 382, 383. Ponegdje se u literaturi netočno navodi da je ta 'prva mošeja za potrebe vojnika muslimana' otvorena 1934. (*** 2006.c: 404).

30 Soba za molitvu je bila duga 8-10 m, širine 5-6 m U zidu je bila izvedena niša → *mihraba* iznad kojega je bio uobičajeni natpis, a na zidovima Božje ime, ime Muhameda i imena prvih četiriju kalifa. Desno je bio mali → *minber* s tri stube (zapravo → *kjurs*). Ta provizorna prva 'džamija' bila je smještena u sklopu Imamata džemata i zauzimala je cijeli prvi kat zgrade. Od nje su jedna vrata usmjeravala ka sobi → imama, dok su druga vodila u → *abdesthanu* i spavaću sobu pomoćnika imama. Na drugome katu su bili smješteni uredi Muslimanske bogoštovne općine i od 1936. studentska menza.
Sačuvan je nepotpisani projekt adaptacije mesdžida iz rujna 1935. s građevnom dozvolom od 4. studenog, crtan na podlozi izvornih nacrta kuće iz 1926. (DAZG – [1122] GPZ-GO: sig. 3034).

31 *** 1935; Jurkić, 1943: 43; Traljić, 1943: 105; Muftić, 1997: 34; Omerbašić, 1997: 110; *** 2006.c: 404; Hasanbegović, 2007: 71, 450; Hasanbegović, Nanić, 2009: 15; Omerbašić, 2010: 388, 390, 397

32 Muftić, 1997: 34; Omerbašić, 2010: 390

33 Muftić, 1997: 36

34 Opis mesdžida i prostora Imamata prema sjećanju Ragiba Muftića objavljenog u: Muftić, 1997: 37-39; Hasanbegović, 2007: 73

35 Omerbašić, 2010: 397

Džamija u Zarebu, 1941. godina

Zelengaj (Kraljevačka šuma) u sjevernoj podsljemenskom predjelu Zagreba, što je Gradsko zastupstvo i prihvatilo kao konačna mjesto za budući džamijski sklop.[36]

Prvi idejni projekt za džamiju na Kraljevcu 1939./1940. izradio je slikar i profesor na Likovnoj akademiji u Zagrebu Omer Mujadžić.[37] Džamiju je osmislio dosta konzervativno (gotovo 'historicistički') kao monumentalan kubus s plitkom kupolom te rizalitnim volumenom u funkciji gigantskoga nadlučenog ulaza (poput *ivana* perzijskih mošeja). Izduženi ritmično postavljeni vitki prozori na bočnim pročeljima imaju neke elemente moderniteta, no svojim dimenzijama i visokom impostacijom izvan mjerila čovjeka, doimaju se tek kao apstraktne svjetlosne cezure Sa stražnje strane je Mujadžić postavio dva (!) velika minareta 'osmanskog tipa'.

Kako je projekt ostao neizveden, 1940./1941. nove nacrte i maketu džamije Omer Mujadžić izrađuje u suradnji s tada 34-godišnjim već afirmiranim arhitektom Zvonimirom Požgajem.[38] I ovaj je džamijski koncept bio vrlo sličan prvotnome Mujadžićevom rješenju, međutim, razlika je vidljiva u većoj otvorenosti cijeloga sklopa prema okolini, naglašenom ulaznom trijemu, te u stvaranju intimnog trga sa *šadrvanom*[39]. Arhitektura djeluje lakše i profinjenije, manje monumentalno, a asimetrična postava samo jednog minareta u lijevom uglu glavnog pročelja odgovara tradiciji bosanskih potkupolnih džamija na koje se projekt očito referira.

Izvedba Požgaj-Mujadžićeva projekta zbog početka rata je odgođena, a posljednji se puta u javnosti spominje krajem srpnja 1941. kada novine javljaju da će se nakon očevida Društva za poljepšanje grada Zagreba na Zelengaju, i posjete poglavniku i gradonačelniku '…s gradnjom započeti u najskorije vrijeme'. Govori se o gotovim projektima koje je izradio arh. Zvonimir Požgaj '… *savjetujući se* s muslimanskim slikarom Omerom Mujadžićem',[40] što unosi novo svjetlo u autorske relacije ovog dvojca.

'Džamija poglavnika Ante Pavelića' u Domu likovnih umjetnosti.[41] – Prvi puta u javnosti se pojavila vijest o prenamijeni *Doma likovnih umjetnosti* na Trgu N u džamiju 14. kolovoza 1941.,[42] a 28. veljače 1942. poglavnik Nezavisne države Hrvatske Ante Pavelić, primivši delegaciju Islamske zajednice,[43] konačno odbija Kraljevac / Zelengaj kao lokaciju i potvrđuje prenamjenu *Doma* u džamiju.[44] Navodno je tu odluku osobno donio već u travnju 1941. (po drugim izvorima u srpnju[45] ili kolovozu[46]), kada je mimo znanja islamske zajednice Ministarstvu javnih radova naložio izradu projekta preinake *Doma* i pokretanje priprema za gradnju. Zanimljivi

---

36 Jurkić, 1943: 46; Hasanbegović, 2007.b: 255-258; Hasanbegović, Nanić, 2009: 20; Omerbašić, 2010: 395

37 Muftić, 1997: 36, 45; Hasanbegović, 2007.b: 256; Omerbašić, 2010: 403: ispod objavljenog Mujadžićevog perspektivnog akvarela džamije na Zelengaju / Kraljevcu greškom se navodi da je to 'drugi projekt', no riječ je prvom rješenju. Nigdje u biografijskoj literaturi o arhitektu Požgaju taj se njegov projekt ne spominje.

38 U jednom kasnijem tekstu sam Požgaj izrijekom potvrđuje svoje autorstvo toga projekta (Požgaj, 1943: 50). Ostale atribucije: Hasanbegović, Nanić, 2009: 20; Omerbašić, 2010: 397: uz objavljenu fotografiju makete navodi se samo Mujadžićevo ime dok ključni Požgajev autorski udio nije spomenut. Ovaj Požgajev projekt u stručnoj literaturi do sada nije bio poznat, pa se ne navodi niti u jednom biografskom prikazu niti u popisu Požgajevih djela (v. Štulhofer, 1993; Uchytil, Štulhofer, Barišić Marenić, 2007: 24-25, 44; Uchytil, Barišić Marenić, Kahrović, 2009: 179-180; T. Pl., 1996: 87; Premerl, 1989); također ga nema ni u autorovoj ostavštini (HDA – 0814; NSK – R 7774). Prvi je puta maketa džamije objavljena kod: Hasanbegović, 2007.b: 257.

39 *Šadrvan* [perz.] → kružna ili poligonalna džamijska fontana / bazen, poželjno s tekućom vodom; može služiti za obredno umivanje (abdest) (Škaljić, 1985: 578).

40 *** 1941.b; *** 1941.c; Hruškovec, 1990./91: 166-167; Hasanbegović, 2007.b: 260-261

41 Bogomolja je službeno nosila naziv 'Poglavnikova džamija' pa će se taj naziv rabiti i u ovome članku (Hasanbegović, 2007.b: 293, 518-522). O nacionalno-političkim konotacijama položaja muslimana u NDH, posebno u Zagrebu v. Hasanbegović, 2007: 169-245.

42 *** 1941.d: 6; *** 1941.h; *** 1941.i; *** 1988: 17-19; Hruškovec, 1990./91: 167; Hasanbegović, 2007.b: 261; Istoga dana preuzeti su ključevi Doma i naloženo je Kuratoriju zaklade Doma njegovo iseljenje u roku od tri dana (Hruškovec, 1990./91: 14, 90).

43 Datum toga sastanka koji se navodi u literaturi (Omerbašić, 2010: 403) vjerojatno nije točan jer su u to vrijeme radovi na adaptaciji Doma trajali već nekoliko mjeseci, pa inicijativa s džamijom na Kraljevcu tada ne bi imala smisla.

44 O odluci o preuređenju Doma u džamiju u jednom je govoru svjedočio sam Pavelić: 'Kada sam došao ovamo, odmah su mi došli ljudi, koji su mi donijeli dva gotova nacrta za gradnju džamije… Ja sam ove nacrte pregledao i vidio sam, da bi po njima imala biti sagrađena negdje u Kraljevačkoj šumi, dakle četiri do pet kilometara udaljeno od središta grada. Ja sam im kazao, da mi više ne dolaze s ovim nacrtom ali im nisam stavio do znanja što namjeravam. Opazio sam da je umjetnički paviljon na Trgu N najpodesniji, najzgodniji i najdostojniji da se tamo sagradi džamija za muslimane. Tada mi je došao jedan drugi gospodin koji mi je kazao da se ovaj hram umjetnosti nije smio pretvoriti u džamiju. Ja sam mu odgovorio: Ovaj hram umjetnosti nosi na sebi žig našeg robovanja…' (aludira na činjenicu da je Dom građen kao spomenik kralju Petru Karađorđeviću, op. a.) (Novak, 1948: 800; Muftić, 1997: 46).

45 N. B., 1943.a; Planić, 1943.c: 54; Dizdarević, 1944.b; *** 1988: 41; *** 2008: 27; Ivančević, 2003: 20, navodi da je odluka donesena 14. srpnja 1941.

46 Hasanbegović, Nanić, 2009: 20; Omerbašić, 2010: 403

podatak navodi zagrebački muftija Ismet Muftić u predgovoru *Spomenice* otvorenja džamije gdje kaže da je Paveliću '…ta misao ležala na srcu, te je još u emigraciji *osobno izradio nacrt džamije*. Ovaj crtež džamije… sačuvao je i donio u Domovinu'.[47]

Inače, monumentalna rotonda Doma iz 1934.-1938. djelo je Ivana Meštrovića (izvorne nacrte su izradili arh. Harold Bilinić, Zvonimir Kavurić, Lav Kalda, Lavoslav Horvat, Ivan Zemljak i Nikola Molnar).[48] Meštrović je upravo s početkom radova na gradilištu 'džamije' u proljeće 1942. (protiveći se već i ranije preinaci zgrade)[49] emigrirao u Rim, a potom u Ameriku. Već za vrijeme izgradnje Doma 1938. bilo je mnogo polemika oko oblika zgrade zbog čega je nazivana 'neestetskom nakazom', ali i protivljenja njenoj postavi na Trgu N, jer je zatvarala do tada slobodne vizure prema gradu i katedrali. Pregradnji u islamsku bogomolju suprotstavila se katolička crkva - od opata i vatikanskog izaslanika, do nadbiskupa Alojzija Stepinca - smatrajući kako bi se tim činom omogućilo muslimanima da napokon postignu ono što su 400 godina borbom bezuspješno pokušavali (aludirajući dakako na osmanlijska osvajanja hrvatskih prostora).

Iako se u novinama pojavila vijest da će preuređenje bivšeg umjetničkog paviljona u džamiju '…izvršiti nekoliko inžinira muslimana iz Sarajeva, koji će izvesti i osnovu za gradnju minareta',[50] Ministarstvo javnih radova je već u ljeto 1941.[51] tu prilagodbu povjerilo akademskim arhitektima Stjepanu Planiću i Zvonimiru Požgaju koji su prvotno izradili dvije odvojene, bitno različite 'osnove'.[52] Ponajviše su se razlikovali u stavu oko broja i položaja minareta, gdje Planić predlaže tri *munare*[53] (kako je na kraju i izvedeno), a Požgaj jednu u osi ulice koja je vodila na Krešimirov trg.[54] Stjepan Planić u svojem obrazloženju koncepta navodi kako je htio '… kružni volumen smiriti i fiksirati unutar opisane tlocrtne kvadratne forme, kojoj su tri ugla tri minareta, a četvrti je ulazni svečani predprostor sa stepenicama, klupama i vodoskokom'.[55] Za izvedbu je određena inačica po kojoj je eksterijer s minaretima i *šadrvanom* u konačnici projektirao Planić,[56] a interijer i opremu Požgaj.[57] Projektna dokumentacija toga zahvata sačuvana je samo djelomice.[58]

Gradnju je, prema jeftimbi započelo poduzeće ing. Zorislava Franetića 19. ili 21. kolovoza 1941. (gdje se ističu problemi s temeljenjem) i do zime su bili postavljeni donji dijelovi minareta.[59] Međutim, toj 'ranoj dataciji' kontradiktorna je činjenica što se još u veljači 1942. kod Pavelića razgovaralo o tome hoće li se džamija graditi na Kraljevcu, a osobitu

47 *** 1943: 5-6; Hasanbegović, 2007.b: 261

48 Zemljak, 1939: 17-23; Ivančević, 1988: 47-75; Hruškovec 1991; *** Ivančević, 2003: 19; *** 2003: 26, 35; *** 2006.b:158; Radović Mahečić, 2007: 335-338; Hasanbegović, 2007.b: 265-268

49 Jereb, 1999: 603-605; Hasanbegović, 2007.b: 268, 486-488; Omerbašić, 2010: 404

50 *** 1941.d: 6; *** 1941.j; Hruškovec, 1990./91: 167

51 Vezano uz početak gradnje sastavljen je posvetni kronogram zagrebačke džamije. Izveden je iz 173. ajeta iz poglavlja 'Ves-Saffât' *Kurana* i označava 1360. hidžretsku godinu (=1941./42.). U stihu glasi: Ve inne džundenâ lehumul-galibun (*Zaista će naša vojska pobijediti nevjernike*), a brojčana vrijednost slova daje navedenu hidžretsku godinu (*** 1942.d; *** 1988: 30-31).

52 Pavelić je brigu oko izgradnje džamije povjerio ministru prometa i javnih radova Hilmiji Bešlagiću, dipl. ing. građ, koji je pak za projektiranje angažirao Planića i Požgaja (*** 1941.i; N. B., 1943.a; Dizdarević, 1944.b; Dervišević, 1984; *** 1988: 18-19, 27, 41; Muftić, 1997:47; Hasanbegović, 2007.b: 270; Omerbašić, 2010: 405-406). Požgaj ističe da je angažman na preuređenju Doma dobio ' … na temelju moga projekta za džamiju u Zelengaju' (Požgaj, 1943: 50).

53 *Munara* → *minaret*

54 *** 1941.e: 8; Hruškovec, 1990./91: 167

55 N. B., 1943.a; Planić, 1943.a: 5; Planić, 1943.c: 55; *** 1988: 28

56 Odluku o izboru Planićevog rješenja donio je osobno ministar Bešlagić '…radi pravilnijeg arhitektonskog rješenja' (*** 1941.e: 8; *** 1941.i; Dizdarevuć, 1944.b; Hruškovec, 1990./91: 167); ostalo: *** 1941.a; N. B., 1943.a; Planić, 1943.c: 54; *** 1944.a; *** 1988: 18-19, 20, 27-29, 41; *** 1999: 16; Ivančević, 2003: 20; *** 2003: 54, 56; Hasanbegović, 2007.b: 270, 526-527; Radović Mahečić, 2007: 337; Uchytil, Barišić Marenić, Kahrović, 2009:171, 173. U literaturi se ponegdje netočno navodi da su '…tri minareta projektirali Stjepan Planić i Zvonimir Požgaj' (*** 2006.c: 404) iako su minareti samostalna Planićeva realizacija.

57 *** 1941.f; *** 1941.i; Požgaj, 1942; *** 1944.a; Dizdarević, 1944.b; *** 1988: 18-19, 21-24, 41; Hruškovec, 1990./91: 168; Muftić, 1997: 50; Ivančević, 2003: 20;*** 2003: 54, 58; Hasanbegović, 2007.b: 270, 523-525; Radović Mahečić, 2007: 337; Uchytil, Štulhofer, Barišić Marenić, 2007: 24-25, 44; Hasanbegović, Nanić, 2009: 20; Uchytil, Barišić Marenić, Kahrović, 2009: 179-180. Uz češće spominjanje Planićevih minareta, u literaturi se ponegdje prešućuje preinaka interijera, djelo Zvonimira Požgaja (*** 2006.b: 159).

58 Niti u opsežnim autorskim ostavštinama Stjepana Planića (IPU – 'Arhiv Planić'), odnosno Zvonimira Požgaja (HDA – 0814), ni u arhivu zagrebačkoga Medžlisa (MIZZ) nisu pronađeni nacrti preinake Doma u džamiju. Među projekatima gradskog arhiva sačuvan je samo presjek minareta s tri tlocrtne razine crtan kao podloga projektu ugradbe dizala u minarete, bez Planićeva potpisa (DAZG – [1122] GPZ-GO: sig. 3079). Publicirana je, međutim, situacija džamije s dispozicijom šadrvana i minareta, kao i Požgajev tlocrt prizemlja te perspektivni crtež interijera (*** 1988: 21, 23; *** 2003: 53-54), no ovim nacrtima nije bilo moguće utvrditi izvor. Stoga se može pretpostaviti da su zbog izrazito negativnih političkih konotacija toga projekta dokumentacijski tragovi nakon 1945. ciljano uklonjeni. Omerbašić, 2010: 415, navodi da je kompletna tehnička dokumentacija džamije završila u jednom foto-studiju u Varaždinu koji je bio angažiran da registrira radove na adaptaciji Doma 1943. (greškom je otisnuto 1993., op. a.), gdje joj se gubi trag.
Možda je to razlog što se ni Planićeva, ni Požgajeva izvedba džamije ne spominju u njihovim autorskim opusima u novoj *Enciklopediji hrvatske umjetnosti* (R. Ić, 1996: 70-71; T. Pl., 1996: 87), kao ni u nekim relevantnim sintezama (Premerl, 1984: 253-274; Premerl, 1989; Štulhofer, 1993: 59-63).

59 *** 1941.a; *** 1941.e: 8; *** 1988: 20; Hruškovec, 1990./91: 15, 167; Muftić, 1997: 48 netočno navodi da je izgradnja počela 'u ranu jesen'; Ivančević, 2003: 20; Hasanbegović, 2007: 278, sl. 176

zabunu unosi nadnevak projekta minareta (19. 3. 1942.), i građevna dozvola (5. 6. 1943.),[60] pa se može pretpostaviti da radovi započeli 'direktivno', prije formaliziranja projekata. O žurbi s pokretanjem preuređenja džamije govori i sam Planić: 'Uvjetovana brzina tražila je ujedno odmah i gotovo načelno rješenje uredjenja oko glavne zgrade… a u roku od jedan dan trebalo je riešiti barem smještanje i glavni oblik minareta…'[61] Izvedba minareta i šadrvana dovršena je u proljeće 1943.[62], a džamija je otvorena 18. kolovoza 1944.[63]

Minareti su bili izvedeni od betona, visine 45 m i udaljeni od trijema džamije 9,3 m. Do njihova je vrha vodilo 190 stuba (predviđena je i ugradba dizala)[64], a otvori u plaštu tornjeva i galerija bili su usmjereni prema Meki (JI). Planić se odlučio za slobodnostojeće minarete koji nigdje nisu doticali izvornu Meštrovićevu rotondu te stoga imaju masivne postamente, a u likovnom pogledu zanimljiva je koloristička obrada inače bijelih minareta, koji su pri vrhu bili obojani u tamno sivo – ljubičasti ton s linijaturama rombova u žbuci.[65]

Unutrašnjost džamije površine 1300 m² bila je uređena tako da istovremeno može odgovoriti na akustička i tehnička, te obredna i arhitektonska pitanja. Uklonjeni su neki pregradni zidovi, a kružni tlocrt glavne dvorane je podijeljen na 36 segmenata radi postizanja boljeg loma i usmjerenja zvuka. Novi željezno-betonski svod[66] s mirnim difuznim pojasom svjetla i zračnim slojem između starog i novog svoda debljine 2 m služio je kao toplinski izolator (uz vlastito centralno grijanje). Na prvome katu nalazili su se stanovi za *imame*[67] i mujezine, uz urede za muftije i drugo džamijsko osoblje. Drugi je kat bio rezerviran za knjižnicu i prostorije za vjeronauk, u podrumu je bila *abdesthana*[68], a u prizemlju glavna molitvena dvorana.[69] Zanimljivo da sam Požgaj ni malo ne skriva radikalnost svoga zahvata pa u onodobnome tisku izjavljuje: '…Od čitave zgrade bivšeg umjetničkog paviljona zadržani su samo vanjski zidovi, a sve ostalo je podpuno izmienjeno i prepravljeno'.[70]

Likovni izraz interijera oslanjao se na ornamentalne i matrične nefiguralne ukrase. Požgaj pokušava stvoriti 'dojam arabeske' kao najznačajnijeg motiva novoga džamijskog prostora služeći se starohrvatskim pleterim motivima s 'Držislavove ploče', 'Branimirova kamena', splitske krstionice, i s drugih povijesnih kamenih spomenika.[71] Kaligrafska dekoracija u dužini zapisa od čak 1725 m bila je povjerena najpoznatijemu onodobnome sarajevskom kaligrafu Muhammedu ef. Mujagiću,[72] a štukaturne ornamente je izveo akad. kipar Jozo Turkalj s još 12 kipara.[73] Zidovi džamije bili su obloženi zelenim talijanskim mramorom. Slikane dekoracije je izveo akad. slikar Julije Merlić.[74] Posebno bogato je riješena najvažnija točka džamije – monumentalni *mihrab*[75] koji je

---

60 DAZG – [1122] GPZ-GO: sig. 3079. U literaturi se zabunom navodi 18. 7. 1942. kao datum građevne dozvole (Omerbašić, 1999: 261), kada je samo sastavljen zapisnik o dokumentaciji, također i krivi datum 19. 4. 1943. (Hruškovec, 1990./91: 15).

61 N. B., 1943.a

62 U iscrpnom katalogu Planićevih radova (*** 2003./04: 41, 106), za šadrvan i minarete navodi se datacija 1942. (također i Hasanbegović, 2007.b: 270, 275), iako je njihova gradnja započela još 1941., dovršeni su 1943. (N. B., 1943.b: 9; *** 1988: 32-37), a otvorenje džamije se zbilo 1944.; Hasanbegović, Nanić, 2009: 20

63 *** 1944.c; *** 1944.d; *** 1988: 44-59; Hruškovec, 1990./91: 15; Muftić, 1997: 54; Ivančević, 2003: 20; *** 2003: 52; Hasanbegović, 2007.b: 293, navode da je džamija otvorena 18. kolovoza. Ponegdje se netočno spominje 20. kolovoza (*** 1944.b; Omerbašić, 2010: 406). Investicija je državni proračun opteretila s čak 32,6 milijuna kuna (Hasanbegović, 2007.b: 316). Prema *Približnom procjembenom elaboratu* od 24. 10. 1941. računalo se s građevnom investicijom od 20,8 milijuna kn (Hruškovec, 1990./91: 15, 94). Džamija je upisana kao nekretnina u ZKU br. 18305, KO Grad Zagreb, KČ 2344/2, površine 9634 m2 (Omerbašić, 2010: 407-414). Temeljem zamjene nekretnina između NDH i Obćine grada Zagreba Dom je formalno proglašen džamijom tek krajem 1942. ("NN", CVI, 228 od 19. 12. 1942.; Hruškovec, 1990./91: 15). Za daljnje uzdržavanje poglavnik je u prosincu 1944. utemeljio *vakuf* ([ar.] → zaklada, zadužbina, vjerska imovina (Škaljić, 1985: 637) s glavnicom od 20 milijuna kuna (Hasanbegović, 2007.b: 316, 531-542).

64 K-Ć, 1942: 7; N. B., 1943.a: 11; Planić, 1943.a: 5; Planić, 1943.c: 56; Dizdarević, 1944.b; *** 1988: 29, 41; Hruškovec, 1990./91: 95, 169-170; Muftić, 1997: 48; Hasanbegović, 2007.b: 270; Omerbašić, 2010: 415. Projekt ugradbe dizala koja zbog štednje u konačnici navodno i nisu bila postavljena izradila je 1942. tvrtka 'Stigler' (DAZG – [1122] GPZ-GO: sig. 3079).

65 N. B., 1943.a; Planić, 1943.c: 55; *** 1988: 29. Građevne je radove na džamiji izvela zadruga 'Lipa', bravarske obrtnici Kralj i Truhan, a kamenarske detalje (osobito šadrvan i trg pred ulazom) od bijelog je bračkog vapnenca isklesao majstor Andrija Jurun (*** 1942.b; *** 1988: 25; Omerbašić, 2010: 406).

66 Dizdarević, 1944.b; *** 1988: 41-42

67 *Imam* [ar.] → 'vođa', muslimanski svećenik, poglavar džamije koji ima pravo predvoditi svih pet dnevnih molitvi (Škaljić, 1985: 345)

68 *Abdesthana* [perz.] → prostor za obredno pranje prije molitve *namaza* (Škaljić, 1985: 66)

69 *** 1942.c; Požgaj, 1942; Z. P., 1942; Ivanuša, 1986; *** 1988: 24; Muftić, 1997: 50, 54; Hasanbegović, 2007.b: 272; Omerbašić, 2010: 416

70 Požgaj, 1942; *** 1988: 21

71 Požgaj, 1943: 52; Hasanbegović, Nanić, 2009: 21. O takvoj hibridnoj likovnosti koja ishodišta ima u posve različitom konfesionalnom i kulturnom miljeu negativno se odredio Ivančević, 2003: 20.

72 *** 1941.g; N. B., 1942; Požgaj, 1942; *** 1988: 23; Hruškovec, 1990./91: 168-169; Hasanbegović, 2007.b: 272

73 Obrtnički dio izvedbe kaligrafije i pleterne štuko-ornamentike obavili su zagrebački 'umjetnički majstori': Bohutinski, Matijević, Perić, Ivanković, Jean, Papić, Raduš, Penić, Loboda, Lozica, Štigler i Brilly (K-Ć, 1942: 7; Požgaj, 1942; *** 1988: 23; *** 2003: 58; Omerbašić, 2010: 406). Ministarstvo prometa i javnih radova je 7. 10. 1941. za modeliranje reljefa odobrilo 500.000 kn. 'Kiparski radovi' u interijeru trajali su 10. 5. – 10. 11. 1942. (Hruškovec, 1990./91: 15, 92-93, 169-170).

74 Muftić, 1997: 50; Hasanbegović, Nanić, 2009: 21

75 *Mihrab* [ar.] → ovalna niša u istočnom zidu molitvenog prostora *džamije* ili

cijeli bio isklesan u bračkom kamenu i presvučen listićima od 22-karatnog zlata (sačuvan je, i danas je izložen u novoj džamiji). Lijevo od njega je bio *kjurs*[76] (mala propovjedaonica), a desno *mimber*[77] (velika propovjedaonica), oba od javorovog drveta.[78] Izvedena su dva *mahfila*[79] (molitvene galerije) – gornji za žene, donji za *mujezine*[80]. Na sredini prostora o kupolu je ovješen golemi luster sa 140 žarulja, težak oko 1000 kg.[81] Pod je bio obložen parketom i prekriven s 41 perzijskim tepihom.[82]

Dijelovi Požgajeva interijera sačuvali su se u zazidu gdje su otkriveni prigodom nedavne obnove Doma (npr. mihrab)[83], a dio mobilijara islamska je zajednica uspjela spasiti još prigodom poslijeratnog uklanjanja džamijskih elemenata (kjurs, minber), što je sve danas izloženo u muzejskom postavu nove džamije u Folnegovićevu naselju.[84]

Iako je Planić-Požgajev zahvat bitno zadiralo u izvorni Meštrovićev koncept negdašnjeg Doma likovnih umjetnosti - ukoliko zanemarimo političke refleksije cijele ideje[85] - ta je građevina preinakom za džamijsku funkciju nakratko bila dobila likovno vrijedan novi sloj kao jedna od najdojmljivijih arhitektonskih izvedbi iz razdoblja II. svjetskog rata u Hrvatskoj,[86] za koju onodobni tisak navodi da je bila '…najljepša i najprostranija džamija u Europi',[87] a jeruzalemski muftija pri posjeti Zagrebu 1943. izjavljuje da '…zagrebačka džamija spada medju najljepše na svietu'[88].

Uspostavom komunističke vlasti u svibnju 1945. zagrebačka je džamija - iako autorski relevantno djelo arhitekture i umjetničkog obrta ranih 40-ih godina - zbog izrazitih ideoloških konotacija vezanih uz Nezavisnu državu Hrvatsku i samog poglavnika Antu Pavelića (čije je ime i službeno nosila)[89] bila određena za rušenje.[90] Napisi o tome javljaju se već u lipnju 1945. jer se, uz ostalo, pojavio i navodni 'problem održavanja' džamije. U pismu koje predsjednik džematskog medžlisa piše reis-ul-ulemi u Sarajevo (rujan 1945.) ističe se da je '… džamija jedno javno dobro od opće kulturne vrijednosti, i po svojoj vanjštini i arhitekturi, kao i po svrsi kojoj služi, pa vjerujemo, da bi njezinim pretvaranjem u što drugo bio uništen jedan značajan kulturni spomenik u ovim krajevima…'[91]

Zgrada ipak ostaje u obrednoj funkciji do 1948. (kada postaje Muzej socijalističke revolucije).[92] Navodnim 'pristankom' zagrebačkih muslimana (prema *Rezoluciji…*)[93] i suglasnošću Islamske zajednice u Sarajevu Gradski narodni odbor je 9. travnja 1948. izdao rješenje o rušenju minareta,[94] koje je započelo 13. travnja 1948. a do kraja mjeseca je i dovršeno.[95] Šadrvan i predtrg su kao 'neutralni' zadržani i danas su

→ mesdžida okrenuta u smjeru → *kible*, odnosno *Ćabe* u Meki (kod nas JI.), ispred koje *imam* predvodi grupno klanjanje (Škaljić, 1985: 463).

76 *Kjurs, ćurs* [ar.] → funkcionalno isto što i → *minber* u džamiji, samo skromnijeg oblikovanja te služi za običnu dnevnu propovijed u → *mesdžidu* (Škaljić, 1985: 201)

77 *Minber* [ar.] → džamijsko povišeno propovjedno postolje-govornica, s koje → *imam* ili → *hatib* petkom na podnevnu → *džunu* petkom te na prvi dan oba *Bajrama* drži propovijed → *hutbu* (Škaljić, 1985: 454)

78 Požgaj, 1942; Požgaj, 1943: 53; *** 1988: 24; Omerbašić, 2010: 415

79 *Mahfil* [ar.] → ženska galerija u džamiji (Škaljić, 1985: 440)

80 *Mujezin* [ar./tur.] → pomoćni džamijski službenik koji s → *minareta* vjernike poziva na molitvu (Škaljić, 1985: 471)

81 N. B., 1942; ,Požgaj, 1942; *** 1988: 22; Hruškovec, 1990./91.: 169; Omerbašić, 2010: 416

82 Muftić, 1997: 54; Hasanbegović, Nanić, 2009: 21. Inače, u jesen 1945. Džematski je odbor sastavio popis ćilima '…jer su pojedini važni gradski i državni rukovodioci već počeli dolaziti u džamiju i zagledati u lijepe ćilime…', no formalnu je odluku o rekviriranju ćilima donio Gradski narodni odbor početkom svibnja 1948. (Hasanbegović, 2007.b: 436; Omerbašić, 2010: 427, 438). Godine 1957. bezuspješno je tražen povrat džamijskih ćilima, odnesenim u Titove rezidencijalne vile na Brijunima (Muftić, 1997: 61; Omerbašić, 2010: 446).

83 Mihrab je otkriven prilikom radova 2002. ispod zazida na kojemu je 1952. bila anaslikana velika freska Ede Murtića. Troškom zagrebačkog Poglavarstva mihrab je demontiran, prenesen, restauriran i izložen u prostorima nove džamije (*** 2003: 82, fotografije demontaže 114-117; Ivančević, 2003: 21; Omerbašić, 2010: 417).

84 Hasanbegović, Nanić, 2009: 21, 23

85 Hasanbegović, 2001: 75-90; Kisić Kolanović, 2009.

86 Galović, 2003.

87 Dizdarević, 1944.a; Omerbašić, 2010: 415

88 *** 1944.e; *** 1988: 69-70; Hasanbegović, 2007: 193-194

89 Lorković, 1943: 8-9; *** 1988; Hasanbegović, 2007.b: 293; Omerbašić, 2010: 406

90 Krajem rujna 1945. ministar šumarstva Sulejman Filipović piše Vladimiru Bakariću prijedlog u ime muslimana iz Sarajeva da se zagrebački minareti sruše i da se '…džamija vrati kulturnoj ustanovi za koju je namijenjena…' (Hruškovec, 1990./91: 111; Hasanbegović, 2007.b: 425, 551). Kronologiju takvih inicijativa v. MIZH - Zapisnici sjednica Džematskog medžlisa Zagreb (1946.)

91 Muftić, 1997: 59; prijepis dokumenta v. Hasanbegović, 2007.b: 552-555

92 Nije precizan podatak da se '… 1941. do 1945. u Domu smjestila zagrebačka džamija…' (Radović Mahečić, 2007: 337), jer je džamija otvorena 1944., a u funkciji je bila do 1948., dakle još tri godine nakon rata. Iscrpnu dokumentaciju o preinaci Doma za potrebe džamije i ponovnoj preinaci za izložbenu namjenu v. Hruškovec, 1990./91: 14-15, 71-98, 166-172

93 Od oko navodno 20.000 zagrebačkih muslimana (broj je vjerojatno pretjeran, jer je po popisu stanovništva 1949. u gradu živjelo 2359 muslimana, op. a.), suglasnost za rušenje džamije potpisalo je njih 12, od toga 8 članova Komunističke partije (Muftić, 1997: 60). To je, međutim, komunističkim vlastima dalo 'legitimitet' da provedu rušenje (Hasanbegović, 2007.b: 557-558).

94 Rješenje je potpisao Mika Špiljak (faksimil v. (Hasanbegović, 2007.b: 432-422, 561; Omerbašić, 2010: 436). Rušenje je započelo 12. 4. 1948., '…a radilo se i po noći sa reflektorima, motornim bušilicama i drobilicama…' (Hasanbegović, 2007.b: 434).

95 Muftić, 1997: 55-61; *** 2000.b; *** 2006.b: 159; *** 2006.c: 404; Omerbašić, 2010: 437. Ponegdje se omaškom navodi da su minareti srušeni 1949., vjerojatno stoga što iz te godine potječu prvi projekti preuređenja za Muzej (Hruškovec, 1990./91: 16; *** 2003: 62; Ivančević, 2003: 20; Radović Mahečić, 2007: 337; Uchytil, Barišić Marenić, Kahrović, 2009: 171).

valorizirani kao visokokvalitetna intervencija u javnom prostoru.[96] Unutrašnjost džamije je u svim čitljivim elementima uklonjena,[97] a namještaj je zaplijenjen. Džamija je jedina vjerska građevina u Jugoslaviji planski srušen nakon II. svjetskog rata.[98]

Problem izgradnje džamije nakon II. svjetskog rata. - Islamskoj je zajednici zauzvrat ponuđena nadoknada, alternativni prostor i predaja inventara i mobilijara iz dotadašnje džamije, što nije provedeno. U dopisima Islamske zajednice ističe se da su u ovu građevinu '…uložena obilna materijalna sredstva Zaklade za izgradnju džamije u Zagrebu, koja je osnovana još prije rata, a koja je sredstva sakupljao još i prije osnivanja te zaklade ovdašnji džematski medžlis. Prema tome ako će se ova džamija oduzeti, onda bi trebalo dati u zamjenu drugu…'[99] Iako je džematu obećan prostor u Nazorovoj ul. 24,[100] zajednica se morala vratiti u derutni stan u Tomašićevoj ulici.[101] Tek je 1959. državnim sredstvima ondje opet uređen mesdžid u kojem se održavao i vjeronauk.[102]

Prva poslijeratna inicijativa za podizanje džamije javlja se 1952. kada je od GNO Zagreba, a potom i od Vlade Republike Hrvatske zatražena (i odbijena) dodjela zemljišta za izgradnju.[103] Godine 1955. otisnuta je bajramska čestitka s 'idejnom skicom' nove džamije u Zagrebu, no nije poznato za koji položaj ni tko je autor rješenja.[104] Uz podršku gradonačelnika Većeslava Holjevca 1961. je donesena odluka o namjenskom prikupljanju sredstava, a 1962. je osnovan i *Odbor za gradnju džamije*.[105] Za početak, namjeravalo se kupiti kuću koju bi se decentno preuredilo u džamiju[106], što se zbog političkih okolnosti nije smjelo prerano obznaniti. Međutim, ta kupnja je propala, a tema se ponovno aktualizirala 1963.[107] Iste godine Islamskoj su zajednici donirane dvije privatne parcele za izgradnju džamije na Mihaljevcu,[108] imenovan je *Odbor za pripremu i izgradnju džamije*, osigurana su inicijalna sredstva, no grad taj smještaj nije odobrio.[109] Traganje za zemljištem i pregovori s gradom nastavili su se i tijekom 1964. i 1965.[110] Islamska je zajednica tražila '…gradilište dimenzija 30 x 60 m za izgradnju sklopa od 1000 m², bilo gdje na prostoru od Ksavera do Ul. proleterskih brigada (današnje Ul. grada Vukovara, op. a.)'.[111]

Projekt Jurja Najdharta[112] **za džamiju na Srebrnjaku.** – Grad je tek 1970. islamskoj zajednici za podizanje džamije dodijelio zemljište na Srebrnjaku, uz Bijeničku cestu, uz južni rub groblja Mirogoj.[113]

Za tu 'ciljanu' parcelu površine 6438 m², proveden je 1969. arhitektonski natječaj za rješenje novog Islamskog centra s džamijom.[114] Prvu nagradu osvojio je sarajevski arhitekt Juraj Najdhart[115] sa suradnikom (ponegdje se navodi kao koautor ili 'koprojektant') Džemalom Čelićem[116]. Natječajni idejni

96 *** 1987; Horvat, Jukić, 1994. (šadrvan navode kao 'fontanu' i uz točno Planićevo autorstvo datiraju je 'oko 1940.); *** 1999: 16; Ivančević, 2003: 20

97 Uklanjanje interijera džamije potrajalo je do jeseni 1949 (Hasanbegović, 2007.b: 436). Projekt preinake interijera za Muzej revolucije, s potpunim uklanjanjem džamijskih elemenata izradio je 1951., s realizacijom 1952. arh. Vjenceslav Richter (*** 2003: 11, 62; Radović Mahečić, 2007: 337).

98 Muftić, 1997: 61; Omerbašić, 2010: 426

99 Iz dopisa predsjednika Džematskog medžlisa Saliha Ljubunčića reis-ul-ulemi u Sarajevo od 22. 9. 1945. (prema: Muftić, 1997:58). Zanimljivo da su komunističke vlasti već 5. 7. 1945. napravile procjenu nekretnine na džamijskoj KČ 2344/2, te su joj pripisale prometnu vrijednost od 10,9 milijuna dinara, identičnu onoj iz 1939., čime su zapravo anulirale vrijednost ulaganja u zgradu za vrijeme NDH (Hruškovec, 1990./91: 15).

100 Prema *Rješenju* o rušenju džamije od 8. 4. 1948. (Omerbašić, 2010: 436-437).

101 Muftić, 1997: 63

102 Omerbašić, 2010: 448. Državne su vlasti 1950 zabranile vjeronauk u školama pa je bio moguć samo u prostorima vjerskih zajednica.

103 Omerbašić, 2010: 440-441

104 Omerbašić, 2010: 442

105 Odbor je imao sljedeće grupe: građevinsku, propagandnu, pravnu, financijsku i nadzornu (Muftić, 1997: 64-66; Omerbašić, 2010: 454).

106 Razmatrala se kupnja kuće u Maksimirskoj ul. 74 (Omerbašić, 2010: 456).

107 Omerbašić, 2010: 454-457

108 Donator je bio hadži-Smail Mustapović (Omerbašić, 2010:458)

109 Omerbašić, 2010: 458, bilj. 282

110 Tako se od Komisije za vjerska pitanja grada Zagreba 5. 1. 1964. traži odobrenje za izgradnju džamije; tijekom ožujka Odbor IZ je posjetio Urbanistički zavod GZ tražeći moguću lokaciju za džamiju; u studenom se ponovno 'pregovaralo' s Gradskom skupštinom (Omerbašić, 2010: 459-461).

111 Osim džamije, u programskom elaboratu predviđale su se i prostorije za vjeronauk, knjižnica, abdesthana, predavonica i dr. (Omerbašić, 2010: 461).

112 Iako rođeni Zagrepčanin obiteljskog prezimena Neidhardt, nakon odlaska u Sarajevo Juraj svoje prezime piše fonetski – Najdhart – kako se potpisivao i na projektima, i na objavljanim radovima nakon 1939. (Karlić-Kapetanović, 1990: 9, bilj. 1).

113 Muftić, 1997: 66; Omerbašić, 2010: 463. Službene bilješke o namjeri izgradnje džamije na Srebrnjaku v. MIZH - Zapisnici sjednica Odbora IZ (1970.).

114 Datacija natječaja je dvojbena jer se u literaturi uz 1969. (Karlić-Kapetanović, 1990: 262; T. Pl., 1995: 626) javlja i 1970. (*** 1991: 76-77). Također se navodi da je riječ o 'javnom natječaju', odnosno 'otvorenom' (*** 1974: 5; Karlić-Kapetanović, 1990: 262; Muftić, 1997: 66), a drugdje o 'internom konkursu' (kod iste autorice kontrodiktoran podatak, Karlić-Kapetanović, 1990: 345). Iz drugih se pak izvora netočno naslućuje da natječaja nije ni bilo, već da je izrada 'idejnog nacrta' direktno povjerena prof. Jurju Najdhartu (dopis *Odbora za izgradnju* od 10. 3. 1970., prema Omerbašić, 2010: 465).

115 Na čelu ocjenjivačkog suda bili su prof. Omer Mujadžić i dr. Muhamed Kadić koji u obrazloženju nagrade konstatiraju: 'Iz priloženih nacrta se vidi da je to monumentalni sklad islamske i suvremene arhitekture, te će džamija odgovarati potrebama suvremenog hrama s pratećim objektima, kao što je slučaj s džamijama u velikim gradovima svijeta…' (*** 1974: 5-6; Karlić-Kapetanović, 1990: 262; Muftić, 1997: 66).

116 Karlić-Kapetanović, 1990: 262, 345, Čelića atribuira na jednom mjestu kao 'koprojektanta', a drugdje kao 'suradnika'; Muftić,

projekt nikada nije zašao u daljnju razradu (iako se u Najdhartovoj biografiji rad na 'idejnom projektu' proteže do 1973.),[117] ponajviše zbog problema oko prikupljanja sredstava, raznih izmjena u projektnom programu i otpora dijela muslimana prema tome mjestu (uz groblje), te ponovno zbog političkih 'rezervi' prema izgradnji džamije, osobito spram minareta koji je trebao biti visok 42 m.[118] Uz to, parcela je bila smještena na području dviju tadašnjih gradskih općina - Medvešćaka i Maksimira - koje su se našle u sporu oko izdavanja suglasnosti i dozvola,[119] što se oduljilo do Najdhartove smrti, a zadnji pregovori s tadašnjom Općinom Medvešćak vođeni su 1975.[120] Prostorno rješenje novog Islamskog centra temeljilo se na multifunkcionalnom programu (džamija, uprava, društvene prostorije, stambeni dio, vanjski vrtni prostori), s mogućnošću etapne izvedbe.[121]

Iako neizveden, ovaj se projekt unutar Najdhartova opusa smatra izrazitim primjerom 'modelirane arhitekture' iz razdoblja 'plastičnosti',[122] vrjednovan kao umjetničko djelo snažne likovnosti kojim je autor ostvario sintezu slobodne arhitektonske kompozicije i zadanoga multifunkcionalnog programa. U oblikovanju su korišteni svi 'nužni' tradicionalni elementi džamije (kupola, minaret, kružne forme), ali interpretirani suvremenim konstrukcijama u armiranom betonu '…smjelim izvijenim ljuskama - jajastog, sedlastog, ležećeg, paraboloidnog…oblika'.[123] Konačni produkt je potpuno organična modelacija koja svojim plaštom na jednoj strani djeluje introvertirano, dok se drugom stranom sklop otvara u odnosu na okolinu. Glavni volumen džamije kao da se svojim oblikovanjem, malim otvorima u plaštu i izvijenošću forme referira na Le Corbusierovu kapelu *Notre Dame du Haut* u Ronchampu nastalu dvadesetak godina ranije.[124] Međutim, Najdhart koristi armirani beton na potpuno drugačiji način, ne stvarajući monumentalnu statičnu arhitekturu, već mnogo razigraniju i kompozicijski elegantniju od francuskog primjera.

Ovaj je projekt '…transponirana islamska arhitektura u funkcionalne i likovne oblike modernog izraza…'[125] i jedna od najboljih Najdhartovih stvaralačkih sinteza koja objedinjuje urbanistički kompleksno rješenje, skulpturalnu arhitekturu i odrednice za dizajn interijera.

Džamija u Folnegovićevu naselju. – Tijekom 1970-ih godina bilo je predloženo nekoliko novih zamjenskih parcela za buduću zagrebačku džamiju, primjerice: u Sloboštini, zatim na prostoru između stadiona Maksimir i tvornice 'Kraš', te uz Folnegovićevo naselje (područje Trstik / Borovje), što je na posljetku i odabrano za izgradnju s obzirom da se 1977. dobila parcela od 17.938 m^2 površine.[126] Projektiranje je u srpnju 1979. na temelju dostavljenih 'skica' povjereno sarajevskim arhitektima prof. Džemalu Čeliću (Najdhartovom suradniku na prethodnom džamijskom projektu) i Mirzi Gološu, pri čemu su autori nastojali zadržati bitne elemente Najdhartovog rješenja.[127] Prve suglasnosti za planiranu gradnju dobivene su u rujnu, izmjena Generalnoga urbanističkog plana provedena je u listopadu, kada je izvršeno i iskolčenje parcele.[128] Građevinska je dozvola dobivena u kolovozu 1980.[129], nakon dvije godine (11. rujna 1981.) postavljen je kamen temeljac,[130] a izgradnja je počela 14. prosinca 1981. ('Tehnika',

1997: 66 i Omerbašić, 2010: 465-466 pišu 'suradnik'; T. Pl., 1995: 626 navodi 's Dž. Čelićem'; u knjižici koju je priredio sam Najdhart, Čelića spominje kao ravnopravnog autora (*** 1974: 6); *** 1991: 76-77 i drugdje Čelić se ne spominje.

117 Karlić-Kapetanović, 1990: 345, u tekstu donosi drugačiju dataciju od one u popisu radova na kraju knjige.

118 Muftić, 1997: 69-71. Zanimljivo je da je protiv izgradnje džamije na Plenumu CK SKH (Centralni komitet Saveza komunista hrvatske) 1970. oštro istupio Mika Tripalo, a razgovor s delegacijom Islamske zajednice odbila je i dr. Savka Dabčević-Kučar (Omerbašić, 2010: 464).

119 Situacijski nacrt s tlocrtima i pročeljima publiciran je u: *** 1974: 9, 11.

120 Karlić-Kapetanović, 1990: 262; Omerbašić, 2010: 467. Urbanistička suglasnost Grada za gradnju džamije bila je izdana još 1971., no tražilo se 'propitivanje javnosti' (Muftić, 1997: 67)

121 *** 1974: 8

122 Karlić-Kapetanović, 1990: 261-262

123 J. N., 1972.a: 1; J. N., 1972.b; *** 1972: 5; Karlić-Kapetanović, 1990: 262

124 Poznato je da je Najdhart 1933.-1935. bio zaposlen u ateljeu Le Corbusiera, te da je Corbusierov utjecaj bitno odredio i njegov kasniji teorijski habitus i projektantski prosede. O refleksijama Ronchampa na Najdhartovu 'modeliranu arhitekturu' i posebno na projekt zagrebačke džamije v. Karlić-Kapetanović, 1990: 258-260.

125 Karlić-Kapetanović, 1990: 262

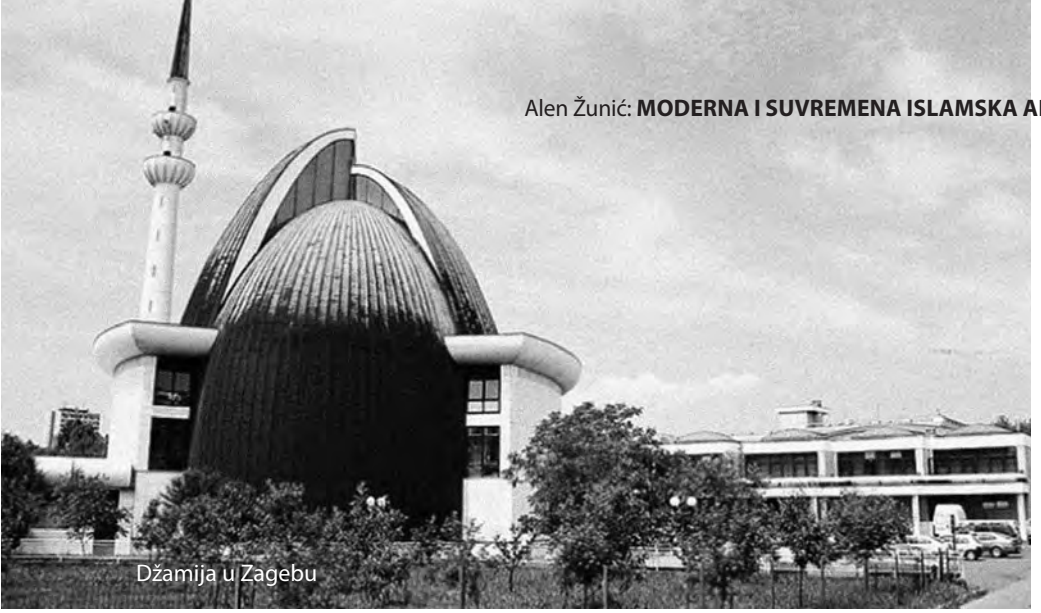
126 Razmatrana su još četiri položaja, no zbog raznih se razloga o njima nije dalje razgovaralo, npr. o nacionaliziranom zemljištu Katoličke crkve na Horvatovcu (Muftić, 1997: 74-75; *** 2006.c: 404: Omerbašić, 2010: 474). Formalno rješenje o dodjeli parcele Grad je izdao tek nakon četiri godine, 9. 6. 1981. (Omerbašić, 2010: 482). Zanimljivo da je pred sam završetak gradnje javni pravobranitelj tadašnje Općine Pešćenica pokrenuo spor tražeći da Islamska zajednica Gradu plati razliku za gotovo tri puta veću površinu dobivenog zemljišta od onoga koje su prepustili na Srebrnjaku, ne vodeći računa o različitim vrijednostima nekretnina na tim dvjema lokacijama (Muftić, 1997: 89).

127 Karlić-Kapetanović, 1990: 262, bilj. 57; Muftić, 1997: 75; *** 2006.a: 194-195; Omerbašić, 2010: 466, 476, 481. Još je u veljači 1979. prof. Čelić pozvan da napravi 'skicu' džamijskog sklopa, a u ožujku 1980. potpisan je ugovor o izradi izvedbenog projekta. Izrađivač cjelokupne projektne dokumentacije bio je Institut za arhitekturu i urbanizam Arhitektonskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.

128 Omerbašić, 2010: 476

129 Muftić, 1997: 75; Omerbašić, 2010: 483. Projektna dokumentacija i odgovarajuće dozvole čuvali su se u: GUOUZ – Područni ured Pešćenica, no pred više godina sve je pravosudnim nalogom povučeno u sudski spis vezano uz jednu tužbu protiv Islamske zajednice, od kuda projekti nisu nikada vraćeni i danas im se izgubio trag (usmena informacija arhivistice Područnog ureda, prema bilješci povjerenstva uloženoj u praznu 'košuljicu' projekta džamije).

130 Omerbašić, 2010: 484-489


Džamija u Zagebu

Zagreb).[131] No, zbog problema s financiranjem i požara na krovištu 1984.[132] radovi su se oduljila do 6. rujna 1987.[133] kada je napokon otvorena prva, u potpunosti novoizgrađena zagrebačka džamija, '… jedna od najvećih, a po mnogome i jedna od najljepših u Europi'.[134]

Sklop Islamskog centra proteže se na 10.000 m². Uz suvremenu džamiju, u Centru su okupljeni i druge kulturno-obrazovni te društveni sadržaji. Programski cjelina je podijeljena u tri dijela: molitveni, društveni i stambeni.[135] Suteren je namijenjen mladima i sadrži *medresu*[136], dječji vrtić i omladinski klub s malim amfiteatrom. Etažu iznad, u razini ulaza i pristupne terase je kongresna dvorana, čitaonica, knjižnica, učionice za nastavu vjeronauka, uredi i restoran s *divanhanom*[137]. Cijeli kat je organiziran kao stambeni prostor za imame i sobe *musafirhane*[138].

Odnos arhitektonskih masa također prati razdiobu funkcija pa je u naglašenom južnom volumenu samo prostor džamije, a u sjevernom su korpusu prateći sadržaji. Međusobno su povezani nižim traktom s prostranom pristupnom terasom. U cjelini je građevina iznimno snažno oblikovno determinirana konstrukcijom, posebice džamijskom kupolom paraboličnе geometrije. Tradicionalna polukružna kupola jednostavnim je izmicanjem dijelova, isječaka rotacijskih paraboloida, interpetirana na suvremen, dinamičan način. Najistaknutiji segment kupole nosi 'zenitalno' osvjetljenje koja omogućuje prirodno svjetlo u samom središtu džamije. Akcentnom volumenu kupole je kompozicijski pridružen 42 m visoki elegantni *minaret* s dvije galerije.[139] Ulaz u Islamski centar je jasno naznačen malom, također paraboličnom kupolom koja presijeca horizontalu glavnog pročelja obloženog bijelim mramorom. Kompozicija čije je rješenje izniklo iz prvotnih ideja Jurja Najdharta[140] postala je prepoznatljivi vizualni znak tog dijela grada s jakim simboličkim značenjem u silueti okolnih naselja.[141]

Unutrašnjost samo djelomično prati nekonvencionalnost eksterijera s ipak primjetnim odnosom između tradicionalnoga i suvremenog. To je najbolje vidljivo kod *mihraba* oblikovanog kao paraboličnа niša, ali ne unutar zidnoga plašta, već kao šuplji volumen prislonjen uz istočni zid. Meko oblikovanje je primijenjeno i kod *minbera* koji je gotovo skulpturalno obrađen. Po cijelom obodu molitvene dvorane proteže se ženska galerija *mahfila*[142]. Akcentni dijelovi interijera kaligrafski su oblikovani[143], te dekorirani arabeskama u štukaturi i fajansi, a zanatski su u kvalitetnoj stilizaciji u bakru izvedena troja ulazna džamijska vrata[144]

U gotovo jedinom valorizacijskom tekstu o džamiji koji se pojavio u stručnoj literaturi Ivo Maroević ističe da je '…džamija s islamskim vjerskim centrom uspostavila jednu novu arhitektonsku kvalitetu u zagrebačkom rubnom području istočnoga dijela grada. Ona se pojavila na ledini, iznikla kao bijela skulptura, u formama što su ih dijelom mekano a dijelom robusno riješili sarajevski arhitekti… Džamija je zgrada u kojoj je prostorni sadržaj ponio svu puninu suvremenog arhitektonskog oblika, koji se istovremeno oslanja na tradicijsku arhitekturu. Iako je kupola

131 Na ponudbeni natječaj za gradnju osim 'Tehnike' javili su se i 'Industrogradnja', 'Pionir' i dr. Formalni ugovor o gradnji s 'Tehnikom' je potpisan 21. 10. 1981. nakon što je gradnja faktički već bila počela (Muftić, 1997: 75, 77, 79, 85; Hasanbegović, Nanić, 2009: 26, Omerbašić, 2010: 483, 488)

132 Požar se dogodio 28. 6. 1984. (Omerbašić, 2010: 516).

133 Iscrpnu kronologiju gradnje čuva: MIZH - Knjiga zapisnika sjednica Odbora Islamske zajednice i odbora za izgradnju džamije: I. (12. 10. 1982. – 25. 12. 1984.), II. (8. 1. 1985. – 2. 6. 1987.)

134 Muftić, 1997: 15, 89, 97; *** 2006.c: 404; Omerbašić, 2010: 539. Onodobnu antiislamsku klimu dobro oslikavaju prilozi objavljeni u jugoslavenskom tisku povodom otvorenja zagrebačke džamije, u kojima se osjećao uglavnom negativni naboj ili suzdržanost u komentarima o ovoj gradnji (npr. *Priče s 1001 minareta*, *Mujo Hrnjica i islam,* 'NIN', 13. 9. 1987.; *O ideji dugoj 75 godina,* 'Vikend', 18. 9. 1987.; *Allah u Zagrebu*, 'Danas', 8. 9. 1987.; *Zagrebačka džamija,* 'Arena', 16. 9. 1987., i dr.).

135 *** 2006.a: 194; Hasanbegović, Nanić, 2009: 53-56

136 *Medresa* [ar.] → srednja islamska vjerska škola (Škaljić, 1985: 451)

137 *Divanhana* [perz.] → predprostor, hall, mjesto za okupljanje i razgovor (Škaljić, 1985: 220)

138 *Musafirhana* [ar./perz.] → besplatno konaćište s hranom za putnike, osobito hadžije (Škaljić, 1985: 476)

139 Navodi se i podatak o visini minareta od 51 m (*** 2006.a: 194), također i od 45 m (Muftić, 1997: 80).

140 Džemal Čelić ističe da je i u izvedenojj džamiji ostalo dosta od koncepcije Jurja Najdharta (Karlić-Kapetanović, 1990: 262).

141 Detaljan opis prostora Islamskog centra i džamije te arhitektonskih detalja i oblikovanja v. Muftić, 1997: 90-95; Hasanbegović, Nanić, 2009: 53-69.

142 *Mahfil* [ar.] → ženska galerija u džamiji (Škaljić, 1985: 440)

143 Autor kaligrafije je u to vrijeme najpoznatiji bosanski kaligraf Ešref Kovačević (Hasanbegović, Nanić, 2009: 43)

144 Autor vratnica je ak. kipar Šefkija Baručija (Hasanbegović, Nanić, 2009: 43)

džamije prerezana u tri kriške kako bi se dobilo izrazito bogato zenitalno svjetlo, iako minaret nije klasičan, iako se cijela pozicija islamskog centra koja je suvremena po oblikovanju još uvijek može mekoćom svojih linija i naglašavanjem nekih elemenata vezati na orijentalnu arhitekturu, ipak je rezultat spoj modernog mišljenja i orijentalne tradicije.'[145] Maroević u džamijskoj kompoziciji prepoznaje elemente emotivnog racionalizma i strukturalističke arhitekture, te elaborira ekspresionistički naglasak na volumenima.[146]

Džamije i mesdžidi u drugim gradovima Hrvatske

Džamija u Gunji.[147] – Prva namjenski izgrađena islamska bogomolja u Hrvatskoj u 20. stoljeću (zapravo još od turskog doba) je džamija u Gunji,[148] posavskom selu nedaleko Županje smještenom na samoj granici prema Bosni od kuda su se tijekom i nakon II. svjetskog rata doselili mnogi muslimani. Zemljište za izgradnju površine 3134 m^2 donirala je obitelj Čandić, odluka o gradnji je donesena 8. veljače 1968.[149], radovi su *ab ovo* započeli 2. kolovoza iste godine, a džamija je otvorena 28. rujna 1969. Molitveni 'kvadrat' unutarnjih je tlocrtnih dimenzija 9,3 x 9,3 m. Od 1995. u izgradnji je i Islamski kulturni centar s višenamjenskom dvoranom, učionicama, uredima, restoranom i javnom kuhinjom te smještajnim dijelom za goste.[150]

Gunjanska je džamija prvotno bila arhitektonski decentna građevina, pokrivena jednostavnim skošenim krovištem i naglašena tek minaretom, a 1999. je prema projektu zagrebačkog arhitekta Faruka Muzurovića nadograđena i pokrivena AB polukružnom kupolom na oktogonalnom tamburu, te je preuređena u interijeru i preoblikovana u vanjštini.[151] Na žalost, previše doslovno oslanjanje na povijesne obrasce nije dalo novu kreativnu arhitekturu.

Džamija u Rijeci. – Inicijative za izgradnju Islamskog centra u Rijeci[152] datiraju još od 1982., a intenzivnije od 1988. kada je kupljeno zemljište.[153] Prvi arhitektonski natječaj proveden je 1991., od 14 rješenja za izvedbu je izabrano ono Ahmeda Hadrovića iz Sarajeva, no od izvedbe se zbog brojnih administrativnih i lokacijskih problema tada odustalo.[154]

Novi natječaj za urbanističko-arhitektonsko rješenje *Islamskog centar u Rijeci* raspisan 2001. (Društvo arhitekata Rijeka)[155] donio je heterogene i teško usporedive koncepte koje je Ocjenjivački sud tipološki razvrstao u: 'pravokutne', 'okrugle-centralne' i 'slobodne-razbijene' (!).[156] Prvonagrađeni rad Daniele Antolinc, Vesne Mravinac i Ajle Hrelje žiri je kvalificirao kao '…veoma uspješno i originalno oblikovan…', međutim, naknadno je (2002.) utvrđeno da je riječ o plagijatu te je i taj projekt odbijen.[157]

Napokon je 2003. za izvedbu izabrano rješenje kipara Dušana Džamonje,[158] inače pozvanog autora na istom natječaju čiji je rad u redovitoj proceduri bio diskvalificiran zbog kašnjenja s rokom predaje. Uz promjenu lokacije i izmjene Generalnog urbanističkog plana Rijeke za novu džamiju je u konačnici određeno područje Rujevice iznad gradske zaobilaznice. Prerađeno Džamonjino idejno arhitektonsko rješenje (preradba iz 2007.) projektno su razradili Branko Vučinović i Darko Vlahović iz zagrebačkog biroa 'ADB'.[159] Kamen-temeljac položen je 3. listopada 2009.[160], a izgradnja je započela 12. ožujka 2010.[161] Buduća džamija s Islamskim centrom izvodi se na parceli površine 11.000 m^2, s više od 3000 m^2 zatvorenoga multifunkcionalnog prostora s raznim vjerskim, društvenim, ugostiteljskim, kulturnim i obrazovnim sadržajima. Vrijednost projekta procjenjuje se na 8-10 milijuna eura. Iako sklop nastaje na kosom terenu, u Džamonjinom konceptu dominira elegantna bijela horizontala zgrade s velikom krovnom terasom na kojoj se nalazi skulpturalno oblikovana ekspresivna džamijska kupola i minaret visok 23 m. Unutrašnjost kupole, izvedene kao složena segmentirana paraboloidna ljuska sa staklenim cezurama, bit će dekorirana pozlaćenim mozaikom, a pročelja će imati specifičan završni sloj od žutoga pustinjskog pijeska i travertina.[162]

Zanimljivo da je tri godine nakon donesene odluke o izboru Džamonjinog

---

145 Maroević, 1990: 225-227; Maroević 2002: 98-100

146 Maroević, 1992: 245, 250; Maroević, 2007: 180

147 http://www.medzlisgunja.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:islamska-zajednica&catid=38:o-dzematu&Itemid=27

148 *** 1995; Omerbašić, 2010: 634-639

149 SIVZ: *Rješenje o odobrenju gradnje džamije u Gunji* (br. 109/68, 8. 2. 1968.)

150 Nadilo, 2001: 744-745

151 FZ-arhiva projekata: *Nadogradnja i adaptacija džamije Gunja, Projekt za ishođenje lokacijske dozvole* (F. Muzurović, 1. 10. 1999.)

152 Na području Primorsko goranske županije živi više od 10.000 muslimanskih vjernika (Balen, 2009.a: 10; Omerbašić, 2010: 623)

153 Omerbašić, 2010: 623

154 http://www.medzlis-rijeka.org/ic-rijeka/historijat-izgradnje-ic-rijeka

155 *** 2000.a (objava 2001.): 24; Koščić, 2001. Među šest pozvanih autora bio je i Ahmet Hadrović, dobitnik I. nagrade na prethodnom natječaju iz 1991., te Dušan Džamonja čije se rješenje u konačnici i izvodi.

156 *** 2001: 12-15. Nagrade i plasmani na tome natječaju bili su sljedeći: I. nagrada – Daniela Antolinc, Vesna Mravinac, Ajla Hrelja (rad '10'); II. nagrada – Branko Orlić (rad '09'); III. nagrada – Darko Latin, Marko D. Milas, Maroje Mrduljaš, Ante Periša (rad '08'); pismena priznanja – Dario Gabrić (rad '16'), Asmir Junuzović (rad '11'), Lejla Kurtić, Sead Kurtić (rad '15').

157 Otkriveno je da je riječka džamija plagirani projekt jedne londonske robne kuće (!). http://dnevnik.hr/vijesti/hrvatska/islamski-centar-gradi-dzamiju-u-rijeci.html; ; http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=19000

158 AF/AHA: Misirača, A. (2011.), *Islamski centar u Rijeci*… (13. 1. 2011.)

159 http://www.nacional.hr/clanak/13344/moja-dzamija-izgledat-ce-kao-golema-skulptura

160 Omerbašić, 2010: 627-628

161 http://dnevnik.hr/vijesti/hrvatska/pocela-izgradnja-islamskog-centra-u-rijeci.html

162 Ožegović, 2003: 52-55; Balen, 2009.a; Balen, 2009.b: 10; http://www.slobodnadalmacija.hr/Hrvatska/tabid/66/articleType/ArticleView/articleId/70699/Default.aspx ; http://www.alfacommerce.com.hr/

rješenja izrada još jednog idejnog projekta 2006. povjerena Miljenku Bernfestu i zagrebačkom birou 'AS', što nije rezultiralo daljnjim angažmanom.[163]

Ostali mesdžidi u Hrvatskoj. - Osim navedenih džamija u Zagrebu, Gunji i u Rijeci (u izgradnji), manje islamske bogomolje (mesdžidi) postoje u još 22 mjesta u Hrvatskoj i to u: Dubrovniku, Rijeci Dubrovačkoj, Splitu, Šibeniku (zatvorena 1997.), Crikvenici, Rijeci (Grivice i Centar), Krku, Raši, Labinu, Vodnjanu, Puli, Poreču, Umagu, Karlovcu, Maljevcu, Bogovolji kod Karlovca, Sisku, Zagrebu (Tomašićeva ul.), Varaždinu, Slavonskom Brodu, Osijeku i Vinkovcima.[164] Sve su to novije preuređeni arhitektonski nezanimljivi prostori u kućama i stanovima uređeni tijekom posljednjih nekoliko desetljeća, uglavnom 1990-ih godina.

Od prije II. svjetskog rata ptječe tek zajednica u Osijeku (1927.) s mesdžidima što su postojali na nekoliko lokacija i s nerealiziranom džamijom za koju je kamen-temeljac položen 1942. na prostoru današnje gradske tržnice.[165] Danas najstariji mesdžid nalazi se u Dubrovniku (1933.) i jedini ima obrtnički kvalitetno uređeni interijer u rezbarenom drvu.[166]

Uskoro je moguće očekivati izgradnju džamije ili mesdžida u Sisku za koji je 2006. kupljena parcela, a u tijeku je izrada projektne dokumentacije, na žalost uz proceduru koja ne obećava kreativno rješenje.[167] Za 2012. je najavljena i izgradnja džamije te Islamskog centra u Puli, riješenog u vidu kvalitetno oblikovane interpolacije, prema projektu arh. Ive Buljan iz biroa URBIS 72 d.d. (2010.).[168] Također je u planu izgradnja džamije u Osijeku, za što je već kupljeno zemljište.

Zaključak

Islamska arhitektura 20. stoljeća u Hrvatskoj javlja se kao posve novi uneseni sloj koji nije rezultat povijesnoga kontinuiteta i prethodne geneze muslimanskih građevina lokalno formiranih na hrvatskim prostorima. Nakon posljednjih tursko-islamskih gradnji s kraja 17. stoljeća, džamijske i uopće islamske arhitekture u Hrvatskoj nije bilo tijekom barem 250 godina - sve do 30-ih godina 20. stoljeća. Tada se zbog snažnije doseljavanja muslimana iz Bosne osnivaju mjesni džemati i medžlisi (vjerske zajednice) koji isprva uređenju provizorne molitvene mesdžide, ali i pokreću ambiciozne akcije oko podizanja džamija.

Cilj je provedenog istraživanja bio utvrditi i okvirno valorizirati projektirane i izvedene islamske građevine religijske namjene nastale u 20. i 21. stoljeću, s obzirom da njihove inventarizacije ni vrjednovanja do sada nije bilo. U valorizacijskom pogledu, moguće je zaključiti da sačuvani projekti i izvedene nove islamske gradnje čine autorski relevantan sloj hrvatske arhitekture vremenski pozicioniran od razdoblja međuratne moderne do danas, s djelima istaknutih arhitekata i likovnih umjetnika poput Stjepana Planića, Zvonimira Požgaja, Omera Mujadžića, Juraja Najdharta, Džemala Čelića, Mirze Gološa, Dušana Džamonje i dr. Od važnosti je i činjenica da su za rješenja novih džamijskih sklopova i islamskih centara višekratno provođeni javni arhitektonski natječaji (Zagreb, Rijeka).

Do sada gotovo nepoznati korpus naše moderne i suvremene islamske arhitekture interpretacijski je potrebno uklopiti u širi kontekst novih sakralnih i uopće liturgijskih gradnji na hrvatskom prostoru[169] koji je i tijekom povijesti, i danas bio područje konfesionalne heterogenosti i posljedično provenijencijski, tipološki i stilski različite religijske arhitekture. U tom smislu tema je otvorena za daljnja istraživanja i teorijska tumačenja.

Biografija

Alen Žunić, rođen u Zagrebu 1989., student Arhitektonskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Sudjelovao je na arhitektonskim natječajima i pohađao arhitektonske radionice, uz ostalo međunarodnu *AA Visitng School of Architecture* u Dubrovniku. Dobitnik je Nagrade dekana i pohvala na nekoliko kolegija; demonstrator je na tri katedre Fakulteta. Surađuje na znanstvenom projektu Katedre za urbanizam; sudjelovao s priopćenjima na pet kongresa; objavio je četrdesetak radova u Orisu, Prostoru, ČIP-u, Kvartalu, Vijencu i Projektu. ■

---

163 Za usmene informacije zahvaljujem Maroju Mrduljašu i Miljenku Bernfestu.

164 Omerbašić, 2010: 595-657

165 Omerbašić, 2010: 644-645. Nije poznat autor projekta osječke džamije, niti je nacrtna dokumentacija sačuvana.

166 Vrijednost investicije procjenjuje se na 2,5 milijuna eura (Omerbašić, 2010: 600-603).

167 Omerbašić, 2010: 631. Ugovor o izradi projekta *Islamskoga kulturnog centra s džamijom* u Sisku, neposredno je potpisan 8. svibnja 2011. sa zagrebačkim arhitektom Farukom Muzurovićem iz biroa 'Forum' (radijska vijest: HR 1 – Kronika dana, 8. 5. 2011., 22,00 h). Predračunska vrijednost investicije je 30 milijuna kn. Nažalost, neprovođenje arhitektonskog natječaja za kreativno rješenje ovako važnog sklopa snažnih simboličkih konotacija daleko je od razine ambicije islamske zajednice u vrijeme organizacije sličnih natječaja za džamiju u Zagrebu (J. Najdhart, 1969.) ili nedavno za Rijeku (D. Džamonja, 2001.).

168 http://www.kevljani.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=239:pula&catid=51:islam&Itemid=68; http://www.24sata.hr/news/pula-ce-dobiti-dzamiju-novac-ce-donirati-i-moamer-gadafi-206336 ; *** 2011.

169 Prvi korak u smjeru međunarodne afirmacije novije islamske arhitekture u Hrvatskoj učinjen je autorovim izlaganjem na međunarodnoj konferenciji CICOP u Sarajevu, u lipnju o.g. (Žunić, 2011).

Osnovna i dodatna načela tradicionalne arhitekture

na primjeru Ćurćića-kuće u Sarajevu*

Piše: **Vejsil Ćurćić**

Musliman je veliki prijatelj prirode, pa zato uvijek izabire mjesto, gdje će graditi kuću, odakle će imati lijep vidik, pa ma to bilo i na teže pristupačnom mjestu. Lijepo je pogledati one male kućice naših siromašnijih muslimana, kako se veru i nižu amfiteatralno jedna povrh druge po vrletnim obroncima okolišnih brda (sl. 1.) Kuće su uvijek tako građene, da jedna drugoj ne zaklanja vidik. Pa i gdje ne dopuštaju mjesne prilike, zna se naš svijet snaći, ma to bilo i u najtješnjijim ulicama. Tu se lice kuće po mogućnosti okrene na ulicu i obično jedna veća soba u prvom katu iznese ge malo na sokak da ženskinje može gledati na ulicu (sl. 2.). Nadalje ne voli musliman tjeskobe (srkleta), već hoće da je svuda rahat (udobno) i da mu je prostrano i lijepo, jer on više sprovodi život u kući i familiji nego izvan kuće. Toga radi stara se mnogo, kako će što bolje unutrašnji dio svoga doma ukrasiti i opremiti.

Po vjerskim je propisima isključena muslimanska žena iz javnosti, pa se kod gradnje kuće mora naročito to uzeti u obzir. Zato ima gotovo u svakoj boljoj kući posebni odjel za žene "haremluk", a posebni "selamluk" za muškarce, svaka zgrada zase u posebnoj prostranoj, oblutkom kamenom pokaldrmljenoj avliji, rastavljene visokim zidom (sl. 3.)

Oko cijele kuće podignut je visok zid, a gdje je potrebno, udari se po zidu još i kalkan (štit) od dasaka, da se tako spriječi svaki pogled nepozvanom oku. Posebna "sokačna" vrata vode iz ženske avlije, a "muška" vrata iz muške avIije na sokak. Kroz srednja vrata prolazi se iz jedne avlije u drugu, a kroz "konšipke" (vrata na jedno krilo) izlazi se u bašču ili u komšijsku avliju. Kraj uličnih, a i drugih vrata nalazi se u zidu malen izbočen prozorčić (kapidžik) s mušepcima (rešetkama) za gledanje.

Kraj toga kapidžika odigravaju se ljubavne idile za ašikovanje. Djevojka razgovara s momkom kroz taj kapidžik, a on stoji na sokaku. Po avlijama između kamenja, posijano je razno cvijeće, osobito u avliji pred haremlukom, usred koje je mali rondel zasađen ružicama, karanfilima, minevšama, lalama, šemboriima i dakako i rutom i t. d. Kuću obavija vinova loza, koja čitavom koloritu dodaje mnogo svježine. Ovo je tipični oblik kuće, koji se gotovo svuda ponavlja, pa se samo tu i tamo prema različitosti klime i mjesta ponešto preudesi.

Muslimanska se kuća po gradovima, a donekle i po selima gotovo uvijek gradi na jedan kat. Materijal je ćerpić (na suncu sušene cigle od ilovače, u koju se pomiješa nešto pljeve) i drvo. Zidovi su u prizemnom katu obično vrlo masivni i od samog ćerpića s jakim temeljem od kamena. U gornji se boj obično udara "birkatica" t. j. samo jedan red ćerpića u čatmi od drvenih greda. Krov je redovito drven i to od prostrugane šimle, a po krovu je ćeremit (oluklija opeka). Svi su duvarevi (zidovi) izvana i iznutra okrečeni.

Raspored je u većih i u najvišem dijelu stojnih (haremluka) kuća ovaj: U sredini je u prizemnom i u prvom katu veliki prostran hodnik ("hajat" u prizemlju, "divanhana" u prvom katu), a desno i lijevo se redaju različne prostorije. S hajata, koji je obično malo odignut od zemlje i popođen, ulazi se u halvate i

Sagrdžije čikma (ulica) u Sarajevu

* Doslovan prepis, Vejsil Ćurćić, "Uglednija muslimanska kuća u Sarajevu", *Narodna starina*, Vol. 6, No. 14, decembar 1927. godine, str. 79-92.

halvatiće, koji su opet za jedan ili dva basamaka na više od hajata. Halvati su, većim dijelom prostrane sobe s visokim drvenim šišetom (stropom), a prema veličini sobe napravljeni su i prozori. Iz halvata vode redovito manja vratašca u halvatić, sobicu za žensku služinčad (hizmečance).

U prizemnom spratu se obično zimuje.

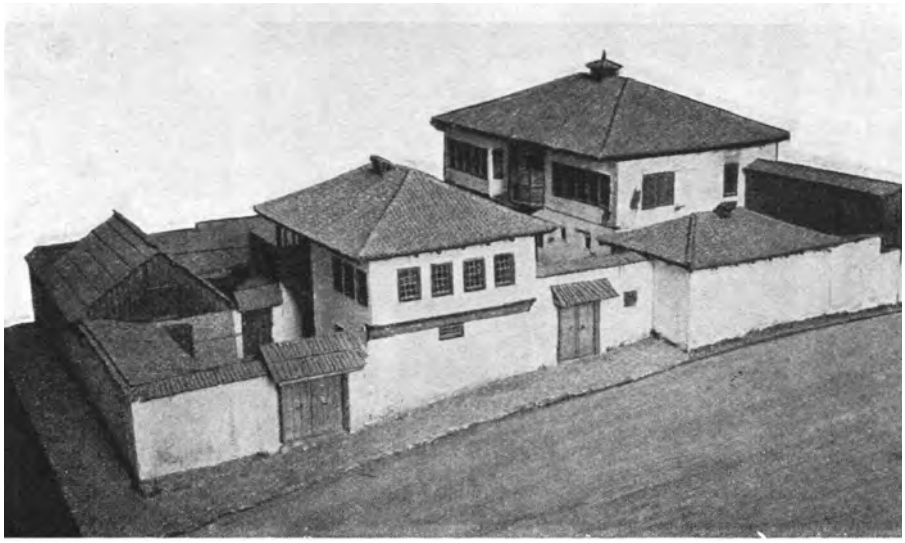
U gomjem katu, kamo se ulazi uz široke drvene basamake (stube) s trabozanima (ograda) gotovo je isti raspored kao i u prizemlju, samo se tu re.daju s desne i s lijeve strane divanhane čardakovi i čardačići s mnogo prozora (sve jedan do drugoga, pa je tu mnogo svjetla i zraka.

Tu se ljetuje.

U kućama koje su skroz masivno zidane i gdje je kuća po strani, načinjene su magaze mjesto halvata u prizemlju, a halvati su u tom slučaju u prvom boju. Magaze su obično sigurne od vatre, ali nijesu na svod građene, već je strop dobro nabijen zemljom ilovačom izmiješanom krečom (vapnom), a nose ga masivne grede poduprte debelim drvenim stupovima. Na takovim su magazama gvozdena vrata i gvozdeni kapci na malenim prozorima. Kad bukne vatra, sve se snese u magazu, dobro zatvori i kuća se preda svojoj sudbini.

Od velike je vrijednosti kamarija u muslimanskoj kući. Prednji dio divanhane (predsoblja u prvom katu) malo se podigne od ostalog dijela i na izvan iznese, a obično svede se ili na polukrug ili na više ćošeta (uglova). Ovaj izbačeni dio kamarije sastoji se sve od samih prozora, zastrtih dakako mušepcima. Ovdje se ljeti najmilije zadržava kućna čeljad; tu se ruča, večera i kava pije, a tu se i poznatiji gosti primaju. Prozori su tako udešeni, da se mogu lako dići i spustiti, pa je ovo najsvjettiji i najzračniji prostor, jer ostale sobe nijesu ni malo prikladne za zračenje. Ispod pendžera u kamariji je minder, zastrt čohom i jastucima.

Treba još spomenuti jedan prostor u kući, obično otraga, a to je kuhinja ili kako muslimani vele mutvak. Uz



Model kuće Osman-paše Skopljaka u Glodinom sokaku na Ćurčića Brijegu, oko 1862. godine. Zgrada straga je "haremluk" (za ženskinje), sprijeda "baškaluk" (za muškinje).

vanjski zid mutvaka ozidano je i odignuto ognjište od samog ćerpića s nekoliko odžačića (pregradaka) od ćerpića za pojedine tendžere (bakreni i kalajsani lonci s kapcima za kuvanje). Mutvak nije nadkriven, već se dim diže do pod krov i na badžu i ispod strehe izlazi napolje. U mnogim kućama je mutvak sasvim odijeljen od kuće, gdjegod u avliji.

Nužnik (zahod) je u najviše slučajeva odvojen od kuće.

Unutrašnji namještaj sobe vrlo je jednostavan, ali ukusan. Treba znati, da se čitav svagdašnji život odigrava na podu. Nema tu onog pokretnog pokućstva: kreveta, ormara, stolica i stolova, bez kojeg ne možeš ni pomisliti jedne moderne sobe. Sve je to nadoknađeno na jedan poseban i vrlo praktičan način, u skladu s arhitekturom. Prije svega valja spomenuti minder, neku vrstu divana od dasaka, koji se proteže uza zid u vrh halvata ili čardaka, a obično se produljuje još uz obje druge strane zida. Minder je od 10-50 cm visok i nešto manje od jednog metra širok. Gdje minder ne zaprema svu duljinu zida, već je prekinut, tamo je namještena uska izrezbarena škrabija poput uskog visokog sandučića, u koju se meću sitnije stvari, koje se svaki čas treba. Po minderu se pruži slamnjača, koja se zastre makatom od čohe ili otkanim poput ćilima, a pravi se i od svile i bogato zlatom navezu. Da ne bude tvrdo, prostre se po cijeloj duljini mindera, i to po makatu, široko, vunom napunjeno šilte. U ćošetima su posebna manja i deblja šilteta. Duž cijelog mindera i uza škrabije prislone se meki, vunom napunjeni ili slamnati tvrdi jastuci. Jastuci su od čohe, a često i od kadife i svile. Minder nadomješta stolice.

Četvrtu stranu zida prema glavnom minderu uvrh sobe zauzima musanderluk. To je od prilike do jedan metar široka drvena pregrada. Taj prostor po čitavoj svojoj duljini razdijeljen je u nekoliko zasebnih dijelova: dušekluk, banjica, peć i zapećak. Dušekluk je oveći, daskama zakovani, obično do po metra od poda odignuti prostor sa širokim vratima na dva krila. Kako je rečeno, u muslimana (ni u drugih vjera) nije bilo kreveta; njih su nadomještali meki, ispucanom vunom napunjenii dušeci, koje bi sterali jednostavno na pod i tu se ležalo. Kad se ustane, složi se ova posteljina u dušekluk.

Muž i žena leže uvijek obadvoje zajedno u jednoj postelji (dušek na podu), a djeci se namjesti po minderu. Posteljina je inače vrlo raskošna, jer su dušeci i jastuci često od skupocjenih orijentalnih tkanina, a čaršaf i jastuk beze (jastučnice) od domaćeg tankog svilenog beza. Naročito se mnogo trošilo na jorgane (pokrivače), koje su jorgandžije pravili od najskupljih tkanina

(brokata, srmadala i t. d.) ili su bogato zlatom vezeni.

Banjica za ritualna pranja je vrlo malen prostor, od prilike 1 m u kvadrat, a velika vrata su većim dijelom na jedan kanat. Korito je plitko, pločom ili ciglom popođeno ili je od drveta iskopano s dugačkim drvenim olukom, kojim voda otječe kroz duvar. Čitava ta uredba ne dostaje doduše, da se čovjek valjano okupa, jer polijevajući iz ibrika po tijelu, može se zapravo saplakati.

Uz banjicu je peć od gline s pozderom pomiješana sa mnogo ilovastiih lončića (u starinskih peći 80-120 komada) prevučenih zelenom ili smeđom glazurom. S banjične strane uzidan je u peć veliki bakreni i kalajsani pešnjak za grijanje vode. Voda se grabi suskom iz pešnjaka i nalijeva u ibrik. U banjici je hamam-tas s lifom od tankih vlakanaca za ribanje (umjesto spužve) i sapunom. Uz peć su još kojekakvi dolafići ili rafe (pretinci i police), gdje se drže kavenjaci i fildžani.

Kako se vidi, musanderluk je u kućanstvu od velike potrebe i bez njega ne može biti ni jedna muslimanska kuća, pa se radi toga od vajkada mnogo pazilo na njegovu opremu. Podnošci ispod dušekluka su prostije ukrašeni, ali su zato sva vrata, halvatna i čardačna i mala vrata, što vode u halvatić odnosno u čardačić, dušeklučna i banjična vrata i škrabije, slijepi dolafi i dolafići (pretinci), a često i šiše (strop) popunjeni raznolikom mozaik-rezbarijom, naročito izdubenim ružicama sa malim tro-četveroi višekutnim pločicama od orahovine. Pojedine pločice ovog "mozaika" uokvirene su žljebastim letvicama i pokovane klincima veoma širokih plosnatih glava, a kadkada i malim bakrenim i kalajsamm dževdžirićima s isprobijanim ornamentom. Šiljasti lukovi nad arkadnim hodnikom, pred peći i zapećkom, počivaju na ukusno izrađenim konzolama poput stalaktika. Prema gore svršava musanderluk često bogato ukrašenim frizom sa širokom rafom (polica), koja je ukrašena zubastim ćenarom. Rafa se poput galerije pruža unaokolo sobe po ostalim, inače obično praznim zidovima. Po rafi se kiti suđe i druge stvari, koje ne trebaju svaki dan.

Često se vidjaju u praznim budžacima mali dolafići. Da i gole strane zida ne zjaju onako dosadno, umetnu se i ovdje često takozvani slijepi dolafi, dakako ukrašeni kao i ostala okolica. Ćenar (rub) oko prozora također je ukrašen rezbarijama. Da prozori budu što šareniji, udare se često raznobojna stakla. Iznad ovih prozora smješteni su katkad manji prozorčići sa šiljastim lukovima, a mjesto običnih okana izrežu se katkad u sadrenoj ploči ili drvetu dakako orijentalni ornamenti, u koje se uture šarolika stakla i čine tim načinom efekt transparenta. Prozori su na ženskim kućama providjeni gustim mušepcima (rešetkama) od tankih, mrežasto sastavljenih šipaka, koji svaki pogled u harem sprečavaju, a iza mušepka sakriveno ženskinje vidi dovoljno kroz rešetke.

Povrh svega je šiše. Ovo je uvijek od drveta i u najviše slučajeva, pa i u najsiromašnijoj kući, ma koliko toliko iskićeno. U bogatijim kućama konstrukcija šišeta svojom krasotom upravo zadivljuje. Naročito je orta (sredina, rozeta) bogato ukrašena raznolikim rezbarijama i motivima, a i ostala okolica ne zaostaje mnogo iza orte. Na orti se često ponavljaju isti motivi kao na vratima i dolafima, a vrlo se rado uz to prikazuju motivi poput zvijezda, muhri Sulejman (Salamonovo slovo) i t. d., izrađeni od tankih prikovanih šipaka, te čine neku vrstu relijefa ili su u dasku ukopani. Na sredini orte je velika jabuka od bakra i pozlaćena, ili je od drveta izrezana. Na stotine raznih figura, četvorina ili trokuta od tankih šćapića popunjavaju ostalu okolinu šišeta. Cijelo šiše nije uvijek ravno, već kao da je jedan dio složen u drugi poput kaseta. Da efekt bude veći, boj ili bi često udubine po šišetu, vratima i ostaloj okolici raznim bojama.

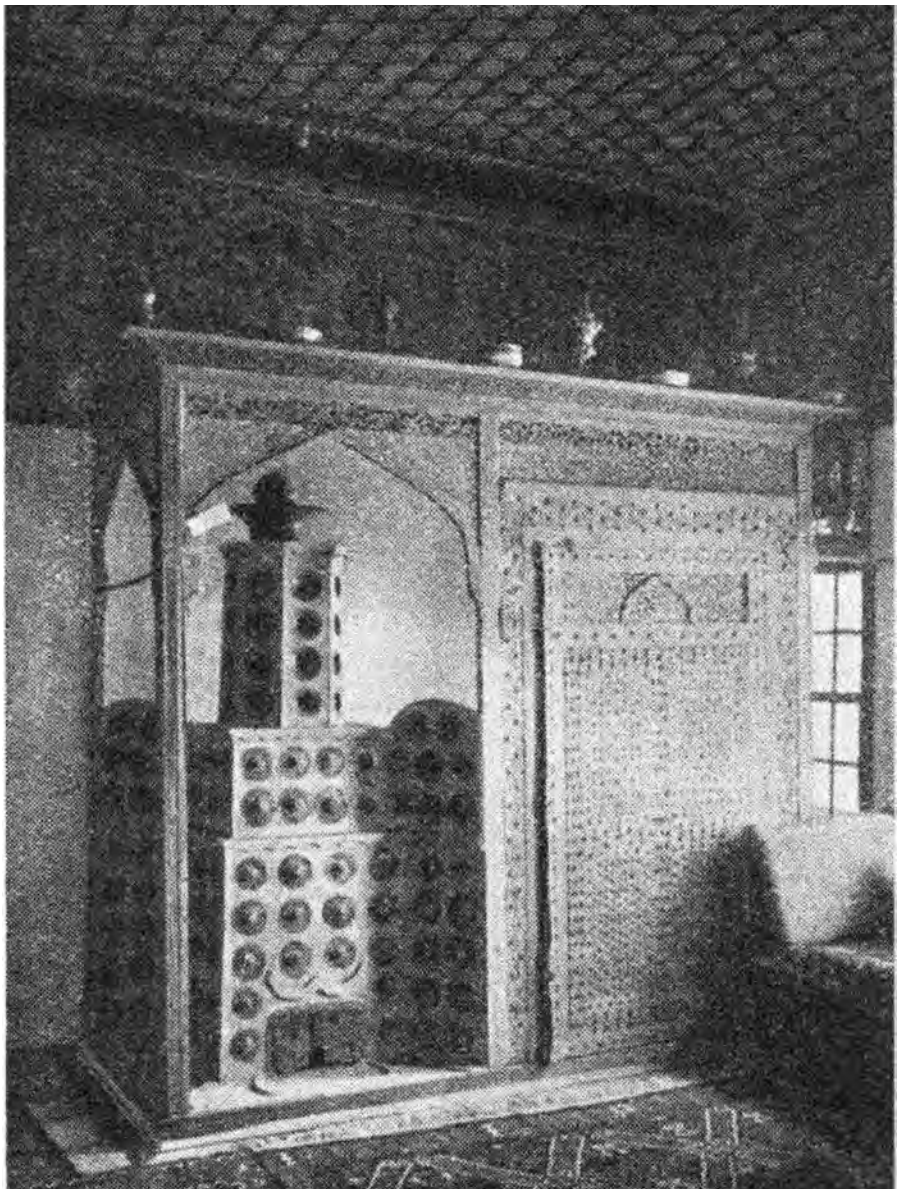
Arhitektura ove cijele drvenine u muslimanskoj kući vrlo je jednostavna, ali skladna i vanredno dekorativna. Tu je uspjelo prilagoditi oblike tradicijalnom načinu muslimanskog života i stvoriti osobiti dekorativni slog, koji svakome godi. U tome je opet naš majstor pravi umjetnik I arhitekt da mu nema para. On se znao onako individualno uživiti u svaki detalj i stvorio je neku zasebnu sa svojom originalnošću vrlo zanimljivu dekorativnu umjetnost tako, da bi mogli punim pravom govoriti o bosanskoj umjetnosti i bosanskom stilu, ma da uzorci potječu s istoka.

U muškoj avliji nalazi se "selamluk", muški odjel, zatim ahar (staja),

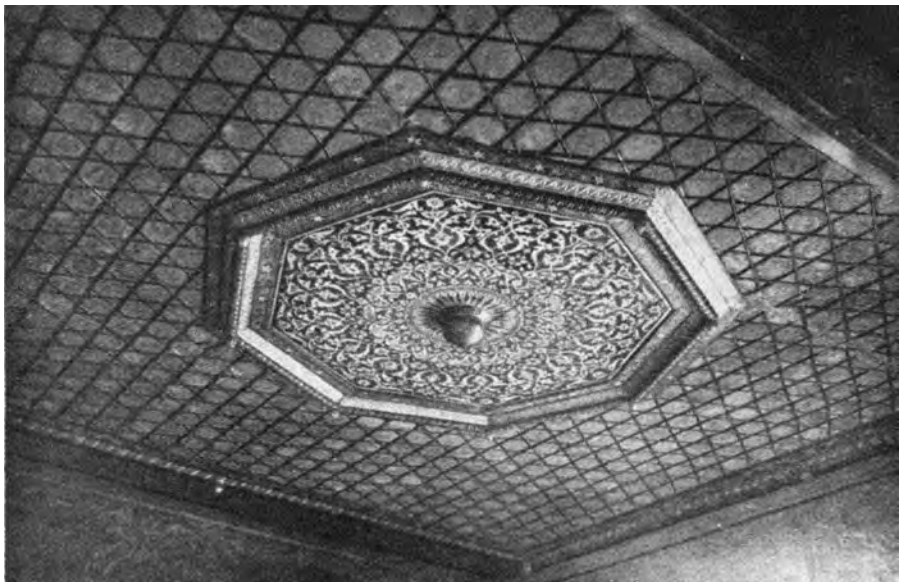
U avliji (dvorištu) muslimanske kuće

drvarnica itd. Selamluk je puno manji od haremluka, u njemu je i drugi raspored. Osim jedne ili dvije veće sobe za primanije gosti i jedne manje sobe "kahvodžaka" za sluge, gdje se ujedno i kahva peče, rijetko gdje ima više prostorija, jer domaćin i ostala muška kućna čeljad spavaju i jedu u ženskim kućama. U muške kuće može uljeći i stranac bez ikakvog prijavljivanja. Ako nema baškaluka t. j. posebnih prostorija za muškarce, mora stranac uvijek pokucati prije na vrata i čekati, dok netko izađe I uvede ga u jednu sobu u ženskim kućama. Kad je samo jedna soba u kući, ženskinje se gdje bilo sklone, u mutvak ili ode kojoj bližoj koni, dok stranac ode. Osim ukućana smiju u haremluk ulaziti samo još bliži rođaci, i to bez ikakva prijavljivanja; nitko naime ne dolazi u nevrijeme, jer ženskinje, čim ustane, obuče se brzo i odmah sve uredi: digne dušeke i složi. jorgane u dušekluk, pomete odaju, te je sve još prije nego što se i svane, u najvećem redu. Ma kako rano došao, zateći ćeš sve pospremljeno, kahvenjake pristavljene uz vatru u peći ili na mangali, oko koje zasjedne čeljad i kavelenišu. Muslimani vrlo rano liježu, a još ranije ustaju i čim počne svitati, muškinje se razilazi svaki za svojim poslom, a ženskadija radi i sprema u kući.

U muslimanskoj kući, osobito u ženskim prostorijama, vlada upravo uzorna čistoća i red. U odaje (sobe) ne ulazi se u obući, da se ne bi unijelo prašine i blata. Obuća se izuje na pervazu (trotoar) pred hajatom, pa se po kući ide bosonogo ili u čarapama i mestvama. Podovi i sva drvenina, dapače kaldrma u avliji pred kućom, pere se vrlo često, pa se sve žuti kao dukat i sja. U proljeće i jesen sva se kuća iz temelja opere i očisti: duvarevi ošerbete (okreče), podovi i ostala drvenina sitnim kumom (pijeskom) okumaju, ćilimi istresu i izlupaju, sve odvari u lukšiji i obično kalajše i t. d. Suđe (čaše, sahani, tepsije, demirlije, tendžere za kuhanje, džugumi i ibrici), jer većim dijelom od bakra i kalajsano i obično lijepo gravirano. ■



Peć i banjica iz šarene sobe u Ruždiji iz Halilbašića sokaka (Sarajevo).



Šiše (strop) iz "Šarene sobe" u negdašnjoj Ruždiji u Halibašića sokaku.

Mesdžid – doslovno, mjesto na kojem se čini sedžda – bez obzira radi li se o džamiji, tekiji, musali, predstavlja remek-djelo svete arhitekture islama, naprosto stoga jer napose, predstavlja izraz "ponovnog stvaranja" ili "rekapitulaciju" prirodnog sklada, reda i mira koje je Bog, Uzvišeni, odredio trajnim pokazateljima iskrenog robovanja Njemu. Klanjajući i moleći u tradicionalnoj džamiji musliman se u određenom smislu vraća u naručje i njedra prirode, ne spoljašnjošću, nego unutarnjim sponama koje džamiju dovode u vezu sa načelima i ritmovima prirode i integriraju njen prostor u sveti prostor primordijalnog stvaranja koji je proširen i još uvijek se širi onoliko koliko je djevičanska priroda preživjela uništavajuće napade nerazumnog čovjeka, u Božanskom Prisustvu koje istodobno umiruje i ujedinjuje dušu. Božanskom Zapovješću kojom je priroda učinjena muslimanskim hramom bogosluženja, sveta arhitektura islama postala je produžetak prirode kakvu je Bog stvorio u okruženju koje je izgradio čovjek. On postaje obuhvaćen njome i neposredno participira u jedinstvu, u međusobnoj odnosnosti, skladu i spokojstvu prirode čak i u ambijentu velikog ili malog grada. Ona, u stvari, postaje središte iz kojega ovi kvaliteti zrače cijelim urbanim okolišem. Prostor i forma tradicionalnog muslimanskog grada u određenom smislu je izvjesna dogradnja, produžetak džamije, organski usmjeren prema njoj sudjelujući u njenoj posvećujućoj i ujedinjujućoj simbolici na isti način na koji cijeli grad ili druga urbana cjelina participira u blaženstvu koje potječe iz učenja Kur'ana i poziva na molitvu (al-adhān) koji se čuje iz džamije ili sa džamijskog minareta. Gradeći džamiju, produžetak primordijalne prirode, islam naglašava sâmu primoridijalnu prirodu čovjeka. On (islam) teži ponovnom oživljavanju i reafirmiranju te prirode budeći čovjeka iz sna zaboravnosti, pobuđujući u njemu svjesnost stvarnosti i istinitosti Jednoga ili Apsoluta, svjesnost koja čini sâmu suštinu, bit primordijalnog čovjeka i raison d'être ljudske egzistencije.

CIJENA: 40 KN / 10 KM / 5 EUR
ISSN 1330-5182
9 771330 518008